

Bonner Zeitschrift
für
THEOLOGIE
und
SEELSORGE



Im Auftrage
der katholisch-theologischen Fakultät
herausgegeben von
Wilh. Schwer u. Fritz Tillmann



4. JAHRGANG
1927



Druck und Verlag von L. Schwann·Düsseldorf

v.4
1927

Bonner Zeitschrift

THEOLOGIE

SEBASTIAN

W. Schreyer
F. Schreyer
F. Schreyer

ALMANACH

1927



THEOLOGIE

INHALT.

Abhandlungen:

	Seite
Zur Kritik der Gottesbeweise. / Hochschulprofessor Dr. Jos. Engert, Regensburg	1
Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters. / Prof. Dr. Anton Baumstark, Bonn.	24
Zur Methodik der Konvertitenführung. / Dr. theol. P. Hugo Lang O. S. B., München	35
Liturgische Erneuerung und Exerzitienbewegung. / Dr. Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach	55
Mysterienfrömmigkeit. / P. DDr. Odo Casel O. S. B., Maria Laach	101
Über Volksbildung und Weltanschauung. / Prof. Dr. Fritz Tillmann, Bonn	118
Die Elberfelder Jesuitenmission und ihre Katechismusdramen. / Prorektor A. Schüller, Boppard	134
Die geschichtliche Kirchenverfassung in Gallien und am Rhein im Gegensatz zu den apostolischen Legenden. / Prof. Dr. H. Bruders S. J., Bonn	197
Die Unionsbestrebungen der Gegenwart. / Privatdozent Dr. Fritz Hünemann, Sechtem bei Bonn	219
Neuzeitliche Unterrichtsweise und geoffenbarte Wahrheit / Prof. Dr. Franz J. Peters, Bonn	243
St. Antonius der Einsiedler und das Antoniusfeuer. / Sanitätsrat Dr. Rud. Creutz, Köln	257
Die Lebensdauer der Urväter und der Patriarchen. / Prof. Dr. Paul Heinisch, Nymegen	301
Um die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä. / Dr. Johann Ernst, Bamberg	322
Psychanalyse und Seelsorge. / Privatdozent Dr. Th. Müncker, Bonn	337

Übersichten:

Vom Leben und Leiden der russischen Kirche. / Privatdozent Dr. Fr. Hünemann, Sechtem bei Bonn	62
--	----

	Seite
Kirchengeschichtliche Darstellungen und Untersuchungen. / Studienrat Dr. Paul Albers, Siegburg	70
Literatur zu den neuen Jugendgesetzen. / Amtsgerichtsrat Ludw. Clostermann, Bonn	75
Eine neue Kontroverse über das Verhältnis von Glauben und Wissen. / Privatdozent DDr. K. Eschweiler, Berkum-Bonn	155
Literatur zum Neuen Testament. / Prof. Dr. H. Vogels, Bonn . . .	161
Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. / Prof. Dr. W. Schwer, Bonn . . .	170
Heimatkunde, Kirche und Klerus. / Pfarrer Nik. Reinartz, Kreuzweingarten	181
Neue Literatur zur altorientalischen und alttestamentlichen Kultur- und Religionsgeschichte. / Prof. DDr. Lor. Dürr, Braunsberg. . .	267
Die Genesis in der neuen Vulgata. / Prof. Dr. H. Herkenne, Bonn	278
Kirche und Volk. / Prof. Dr. W. Schwer.	281
Vom Ringen der Gegenwartsphilosophie um das Objektive und Metaphysische I. / Prof. Dr. Steinbüchel, Gießen	374

Aus Seelsorge, Kirche und Leben:

Max Franz, Kurfürst von Köln	83
Aus hundert Jahren katholischer Gefängnisfürsorge	88
Einkehrsonntage	90
Der Weg aus Sittennot und Unmoral	187
Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus	288
Aus dem katholischen Leben Irlands	290
Heimatkunde, Kirche und Klerus	293
Die Mischehe in soziologischer Beleuchtung	294
Arbeiternot	382
Um Ehe und Familie	384
Ein moderner Prozeß um die Ehre Engelberts von Berg	387

Buchanzeigen:

	Seite
Philosophie	191
Religionswissenschaft und Apologetik	191
Religions- und Missionswissenschaft	296
Bibelwissenschaften	93, 191
Dogmatik und Dogmengeschichte	96
Kirchengeschichte und Patrologie	95
Kirchen- und Zeitgeschichte	191
Kirche und Leben	100
Ethik, Moral, Gesellschaftslehre	96
Predigt und Predigtlehre	97, 193, 392
Katechetik und Pädagogik	298, 397
Liturgik	98
Aszetische und religiöse Literatur	99, 195, 300, 395
Seelsorge und Caritas	398
Zeitschriften und Lieferwerke	196

Verfasser der besprochenen Schriften:

	Seite		Seite		Seite
Abid Husain	300	Bierbaum	100	Coppenrath	287
Adrian	248	Birnbaum	98	Creusen	95
Algermissen	97	Blaum	76, 78	Cullagh	62
Altaner	73	Bludau	72		
Arens	297	Bohatta	98	Dibelius	161
Arseniew	67	Bolzau	399	Dieing	79, 387,
Aufhauser	72	Boß	296	Drewes-Sandré	78
Augustinus	99	Bovensiepen	78	Duhm	273
		Boventer	88		
Bader	72	Braubach	83	Eberhard	243
Baldus	298	Brauer	178	Echeverria	100
Bartmann	97	Braun	96	Edelmann	193
Bäumer	78	Brentano	374	Ehrler	387
Baumgärtel	94	Brors	97	Eichrodt	94
Beeking	79, 80	Bruders	191	Engel	392
Behn	374	Burkert	243	Engelmann	75
Bellarmin	99	Buschbell	73	Engert	395
Berg	69	Bußmann	165	Erhard	374
Beßler	193				
Bettenburg	97	Capellanus	100	Faßbinder, Heinr.	299
Bezold	95	Cathrein	96	Faßbinder, Maria	179
Bichlmair	96	Cladder-Dieckmann	286	Feine	296
Biederlack	178	Clemen	165	Felten	162

	Seite		Seite		Seite
Feuchtinger	299	Jaeger	81	Mehlis	374
Fiebig	164	Jehle	397	Meinertz	167
Flaschar	100	Jirku	95	Meinhold	275
Francke	78	Juchacz	80	Mießner	268
Futterknecht	193			Meller	98
		Kaim	97	Metzger	81
Gabriel	393	Kammer	100	Meyer	393
Gebler	97	Kasperczyk	82	Michels-Wintersig	99
Geiger	399	Kassiepe	193	Mielert	399
Gerhardt	180	Katzinger	374	Möhler	179
Geyser	374	Kees	268	Momme Nissen	180
Götze	300	Keil	73	Mönnichs	397
Götzel	98	Keller	77, 400	Muckermann-van de	
Goyau	300	Keppler	183, 194	Mark	171
Grabmann	171	Kiene	79	Müller, Al.	374
Graßl	79	Kittel, G.	163		
Gratry	100	Kittel, Rud.	271	Nar	79
Greßmann	270	Klassen	194	Nattermann	174
Greven	299	Kleinschmidt	195	Niebergall	398
Gründer	253	Klug	394	Noppel	80
Guéranger	98	Klumker	76	Nötscher	273
Guthe	276	Knies	68		
		Knops	397	Oberst	400
Haas	299	Koch	72	Obendorfer	394
Hahn	299	Kologrivov	69		
Hänel	93	Kraft	165	Paffrath	191
Hartmann	374	Kranich	98	Passiljanin	68
Headlam	163	Krebs	400	Pastor	175
Heider	394	Kreuser	248	Pesch	178
Heiler	192	Kühle	374	Peters	299
Helm	287	Kundsinn	167	Pfliegler	98
Hempel	272	Kuntze	397	Philippi	81
d'Herbigny	64, 192			Pichler	299
Herbst	298	Landersdorfer	94	Pieper, Aug.	284
Herr	399	Landmesser	175	Pieper, K.	167
Herrmann	269	Lange	179	Poertner	268
Herwegen	73, 99	Langer	392	Portmann	172
Hoeber	173	Linhardt	98, 392	Portmann-Kunz	172
Hofmann	95	Lippert	196	Poschmann	300
Hoffmann, Helene	79	Littmann	374	Priessnig	287
Hoffmann, Jakob	80	Lortzing	297	Przywara	300
Holl	162				
		Marmion	196	Rappenecker	79
Imle	195	Martin	397	Rehm	76
Isidora	195	Matthes	178	Reith	300
Jackson	166	Mausbach	374	Rensing	397

	Seite
Rieg	194
Rohr	395
Rosenmöller . . .	374
Rüther	172, 177

Sailer.	97, 399
Sauerland	382
Sickenberger . . .	164
Sommers	194

Schauf	168
Schaumann	395
Schellberg	173
Schenz	98
Schiel	173
Schilling	176, 177
Schlegel	97, 173
Schlund	394, 395, 398
Schmidt, Exped. . .	395
Schmidt, H.	275
Schmidt, Jak. . . .	70
Schmidtke	274
Schmitt	397
Schmitz, Otto . . .	286
Schreyvogel	172
Schropp	394

	Seite
Schulte, Joh. Chrys.	286
Schulte, Karl	172
Schunck	374
Schweigl	67

Staab.	169
Stein	73
Stiefenhofer	194
Stonner.	179
Stopper.	194
Streit	298
Ströbele	281, 396

Tetaert	192
Thürlimann	393
Tippmann	99
Tischleder.	177
Többen	80
Tongelen	195, 392

Ude	398
---------------	-----

Vermeersch	396
Vetter	398
Vigener	288

	Seite
Vogels	164
Vogt	396
Volz	274
Vossen	77

Walterscheid	398
Wattendorf	70
Weber, Heinr. . . .	78
Weingartner.	393
Weiß	179
Wendt	167
Wickl	396
Wiesen	287
Wiesen-Peerenboom	80
Winner	287
Wintersig	99
Wirtz	73
Wißmann	168
Worlitschek	195
Wunderle	286
Wünsch	374
Wutz	93

Ziesché	100
Zillken	79
Zoeplfl	73



Zur Kritik der Gottesbeweise.

Von Hochschulprofessor Dr. Joseph Engert in Regensburg.

I.

Mit den anderen metaphysischen Fragen ist seit der Wende des Jahrhunderts auch die Problematik der Gottesbeweise in den Vordergrund der philosophischen Teilnahme getreten. Noch ehe die metaphysische Umstellung der Zeit in die Erscheinung kam, hatte bereits *Geyser* seine Untersuchungen über das Kausalgesetz begonnen, die er nun 30 Jahre fortgesetzt und einem schönen Abschluß in seinem Buche „Einige Hauptprobleme der Metaphysik“ (1923) entgegengeführt hat; die Gottesbeweise waren dabei mehr oder weniger ausgesprochen das tiefere Anliegen. Dann hat *Isenkrahe* mit der Sonde des in seinen logischen Forderungen unerbittlichen Mathematikers den logischen Aufbau der Gottesbeweise geprüft; er hat sie dabei, mehr als berechtigt war, an die Axiomatik der neuzeitlichen Mathematik angenähert. Endlich hat *Scheler* mit seiner Schule das Problem in seiner ganzen Breite aufgerollt, indem er in seinem Buche „Das Ewige im Menschen“ I die These Religion und Metaphysik stellte.

Es erscheint nun für alle Untersuchung über die Gottesbeweise untunlich, dieselben für sich, losgelöst aus dem ganzen Zusammenhang der Problematik Religion und Metaphysik, zu betrachten. Denn die Breite des Problems beruht in folgendem: *Scheler* unterscheidet Religion von Philosophie nach Ursprung, Methode und Ziel. Religion ist nach Scheler geboren aus der Sehnsucht nach Erlösung; sie ist, methodisch gesehen, Heilsweg; als Ziel hat sie das summum bonum oder Gott, der das Heil des Menschen wirkt. Daraus ergibt sich natürlich für Scheler eine grundsätzliche Verschiedenheit von Religion und Metaphysik in der Erkenntnisart: hier Glaube, dort reine Erkenntnis, so daß Religion und Metaphysik nur im Ziele und auch da nur realidentisch sind. *Alois Müller* vollzieht in seiner „Einleitung in die Philosophie“ (1925) die Scheidung von Religion und Philosophie auf Grund seiner Gegenstandslehre nach wertphilosophischen Gesichtspunkten: die Religionsphilosophie behandelt den Problemkreis des religiösen Wertes, das Heilige, d. h. die Seele als die Quelle der Religion, Gott als die Wirklichkeit dieses Heiligen und die besonderen religiösen Werte (a. a. O. S. 111 ff.); Metaphysik hat den Problemkreis des Übersinnlichen zum Gegenstand, und sie erschließt diese Gegenstände, während die Religion ihre Werte erschaut (S. 119 ff.). Wieder einen anderen Gesichtspunkt macht *Przywara* in seiner „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ geltend (1926). Religionsphilosophie ist für ihn „die wissenschaftliche Reflexion über das tatsächlich vor-

liegende, aber als solches noch nicht reflektierte, mithin ‚naive‘ Einheitsverhältnis von Religiosität und Metaphysik“ (S. 26). Die Frage nach dem Verhältnis zwischen metaphysischer Erfassung und religiöser Erfahrung Gottes löst sich für ihn durch die übergeordnete Einheit der *analogia entis*. Diese als die allem katholisch Religiösen zugrunde liegende Auffassung des Seinsverhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, wonach zwischen Gott und Mensch weder Identität noch reine Entgegensetzung statt hat, sondern freieste (von Gott aus gewirkte) Gleichnishaftigkeit, ist zugleich praktischer Wirkgrund und theoretischer Rechtsgrund. Insofern die beiden Intentionalgestalten „praktischer Wirkgrund“ und „theoretischer Rechtsgrund“ voneinander verschieden sind, ist religiöse Erfahrung und metaphysische Erfassung intentional verschieden (d. h. als Richtungen des Bewußtseins). Insofern es aber Intentionalgestalten ein und derselben *analogia entis* sind, ergibt sich das faktische Ineinander beider Richtungen: die Religion wahrt die metaphysische Distanz zwischen Gott und dem Menschen, Metaphysik weiß, daß sie Gott nicht errechnen kann (S. 35). Es folgt also nach Przywara: die Lehren der Theologen über philosophische Gotteserkenntnis und über die sogenannte *praeambula fidei*, d. h. die logischen Voraussetzungen des Offenbarungsglaubens besagen in der Gesamtstruktur der kirchlichen Lehre nicht, daß das tatsächliche, praktische religiöse Leben diesen Stufengang in einem strengen Nacheinander notwendig einhalte, sondern nur daß die Inhalte dieses Stufenganges, so oder so, faktisch im konkreten religiösen Akt enthalten sind. In der religiösen „Übergabe und Hingabe an Gott“, meint Przywara, sei gleichzeitig eine Erkenntnis Gottes durch und in der Kreatur vollzogen, die für den „systematischen“ Aspekt der natürlichen religiösen Begabung der Kreatur zugehört (S. 58).

Das bedeutet, soviel ich sehe, zunächst die energische Betonung des thomistischen Satzes, daß es eine natürliche Religion nie gegeben hat noch gibt. Sondern die religiöse Übergabe und Hingabe an Gott hat eine faktische Keimgestalt im Heilsminimum des aufrichtigen Nichtkatholiken, die faktische Vollgestalt des Offenbarungsglaubens im Heilsglauben des Katholiken (S. 58). Das hat einen dogmatischen Ausgangspunkt in dem Satze 1 Tim 2, 3 von dem Heiland-Gott, welcher will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Aber es ist Tatsache, daß alle Religion Metaphysik, d. h. eine Seinssetzung ist, und Przywara will bewußt nicht konstruieren, sondern jenes formale metaphysische Etwas herausheben, das für die in den Augen des Katholiken einen Organismus bildende Philosophie und Theologie einfach grundlegend ist (S. 3). Er will also theoretisch erfassen, was im katholischen Menschen als letzter Sinn und letzte Einstellung vorhanden ist. Ein Zweites ist für Przywara dieses: Religion und Metaphysik stehen im Einheitsverhältnis und sind nur als Bewußtseinsrichtung verschieden. Die Gottesbeweise sind so freilich in das innerste Heiligtum der Religion eingebaut, ihre Verwendung in der theologischen Systematik findet innerste Rechtfertigung. Trotzdem gibt

es keine „Errechnung“ Gottes wie bei einer mathematischen Wahrheit, weil die religiöse Liebesehrfurcht bleibt (S. 35). Aber es will mir gar nicht klar werden, wie dann diese logischen Vorbedingungen der *praeambula fidei* keinerlei Teil des formalen Beweggrundes zum Glauben sein, sondern nur mehr oder weniger indirekt einwirken sollen: sie sind doch in Przywaras Auffassung ein organischer Teil im Heilsglauben des Katholiken. Das habe ich auch nicht in dem Septemberaufsatz desselben Verfassers in den „Stimmen der Zeit“ (1926) finden können. Das letzte Wort Przywaras bleibt immer die *analogia entis*, das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, das allein die richtige Mitte einhalte zwischen dem Pantheismus, der den Schöpfer im Geschöpf, und dem Theopanismus, der das Geschöpf im Schöpfer aufgehen läßt. Den Erweis für die Richtigkeit dieser seiner Auffassung sucht er tatsächlich darin, daß nur so der Mensch die wirkliche Spannungseinheit der *analogia entis* darstellt, insofern Kreatur in ihrer Gesamtheit der im Gleichnis alles Gleichnis übersteigende Blick in den übergleichnishaften Gott und darin die empfangende Bereitschaft für ihn, *potentia obedientialis*, ist (vgl. Religionsphilosophie S. 53). Auch hier fehlen mir manche Punkte, um Przywaras Auffassung ganz zu erfassen. Aber Przywara bescheidet sich hier anscheinend bewußt mit dem Aufweis der *analogia entis* als des letzten Aspektes von Schöpfer und Geschöpf im katholischen Menschen. Es dürfte angezeigt sein, worauf *Grabmann* in seinem Koblenzer Vortrag zur Görrestagung hinwies (Philos. Sektion), historisch dem Gedanken der *analogia entis* bei Thomas v. Aquin, Boethius v. Dacien, Petrus v. Hibernia u. a. nachzugehen, von den anderen zu schweigen, deren Anschauungen noch im Staube der Handschriften begraben liegen.

Demgegenüber vollzieht *Müller* eine bald allzu klare Scheidung zwischen Religion und Metaphysik. Er kommt einerseits von der Gegenstandslogik *Meinongs* und der Österreicherschule her, andererseits von der Wertphilosophie der Badener. Es ist sein Verdienst, den Gegenstand der Religion klar herauszustellen, und dies dünkt mich sehr notwendig für die Religionsphilosophie überhaupt, sollen wir nicht in heillose logische Unordnung geraten. Religion umfaßt nach *Müller* Erkenntnis Gottes und ihre Auswirkung im Leben (Einl. S. 112). Ihr Gegenstand ist ein spezifischer Wert, der in der Erfahrung und aus geschichtlichen Berichten heraus aufzuweisen sei. Das ist richtig. Aber *Müller* trennt in seiner, dem Psychologismus als Extrem entgegenstehenden logizistischen Weise die Gegenstände von Religion und Metaphysik so gründlich, daß er anscheinend das Problem Religion und Metaphysik gar nicht in seiner Schärfe empfindet. Was unentbehrliche logische Vorarbeit ist, scheint ihm eine abschließende Erkenntnis. Das Problem des Verhältnisses von Sein und Wert ist ihm wohl gar nicht aufgegangen. Ist ihm doch Erkenntnis im Sinne der Österreicher Anerkennen eines theoretischen Sinnes, des logischen Wertes (S. 53 f.), also doch etwas Psychologisches, und Metaphysik sucht nach *Müller* mit Hilfe der Erfahrung durch schließendes Denken das übersinnliche Reich kennen zu lernen

(S. 121). Auch hier ist Gegenstand im Sinne der Österreicher zu nehmen, mit einem Einschlag aus *Rickerts* Wertphilosophie, also als Wert, und er liegt in einer anderen Tiefenschicht denn der Gegenstand der Naturwissenschaft. Jedenfalls hat der Ausdruck Sein einen anderen Sinn als in der traditionellen Philosophie. Die Auseinandersetzung müßte hier das ganze Gebiet der Erkenntnistheorie aufrollen; es möge genügen, zu sagen, daß die Religion im allerintimsten Sinne eine Seinssetzung vollzieht, und daß von hier aus die Frage zu stellen ist, wie sich Sein und Wert verhalten.

Müller ist in mancher Beziehung von *Scheler* beeinflusst, wenn er auch dessen Religionsphilosophie mit Irrtümern der Phänomenologie durchsetzt sieht. Ich habe *Scheler* gegenüber in meinen „Studien zur theologischen Erkenntnislehre“ (1926) darauf hingewiesen und möchte das auch hier tun, daß Religion nach meiner Auffassung ein Erfahrungsgebiet eigener Art darstellt, zunächst als psychische und geschichtliche Tatsache, aus der dann die erkenntniskritische und metaphysische Problematik getrennt sich auffaltet. Dabei teile ich mit Przywara den Standpunkt, daß der Ausgangspunkt der kritischen Untersuchung die einfache Feststellung des tatsächlich vorhandenen Verhältnisses von Religion und Metaphysik ist, das, vorerst naiv gegeben, theoretisch erfaßt werden muß. Ob dann das innige Verhältnis zwischen Metaphysik und Religion sich zeigt, wie Przywara fordert, haben die Tatsachen zu klären. Jedenfalls möchte ich zunächst dieses Tatsachengebiet in der Weise Müllers erst schärfer abgrenzen, ohne mir die logizistische Einstellung Müllers zu eigen zu machen. *Scheler* gegenüber rechne ich die Religionsphilosophie zu den philosophischen Einzeldisziplinen, aufgebaut auf den Grundlagen Religionsgeschichte und Religionspsychologie, um deren metaphysische Seinsgegebenheiten zu erfassen — also schließend in der Weise von Müller. Die organische Einordnung der Metaphysik in die katholische Theologie bleibt bestehen, wenn sie auch nicht so innig ist wie bei Przywara. Ich gestehe aber, daß das Problem weitere Klärung erfordert.

Nur einen Ausschnitt, allerdings den zentralen, aus den Gottesbeweisen hat *Geyser* in seinen Untersuchungen behandelt. Ich meine das Problem von der Geltung des Kausalgesetzes. *Geyser* sieht den Grundgedanken des Gottesbeweises darin, daß von dem uns bekannten wirklichen oder idealen Sein bestimmte, uns ebenfalls bekannte Beziehungen zu jenem Transzendenten als ihrer notwendigen Basis hinüberweisen. Er sieht gerade in der Kausalbeziehung jene eine, welche in erster Linie in Betracht für solchen Zweck kommt (Hauptpr. der Met. S. 76 f.). Er findet in der Erfahrung des Entstehens die reale Abhängigkeitsbeziehung, welche uns im Kausalverhältnis leitet. Sie wird insbesondere durch die Reflexion über die Kausalbeziehungen unserer inneren Erfahrung bestätigt, insofern ein vorangehendes Geschehen das nachfolgende ins Dasein ruft (S. 91, 96 ff.). Der entscheidende Gedanke ist dieser: Die Wirklichkeit der Kausalität „kann nicht aus den Begriffen des Entstehens und der Kausalbeziehung erkannt werden, sondern umgekehrt ergibt sich aus der Erfahrung dies,

daß der Begriff der Kausalbeziehung zu Recht besteht, und daß infolgedessen das Denken es als einen Wesensverhalt des Entstehens anerkennen muß, die Realfolge einer geeigneten Kausalbeziehung zu sein“ (S. 107). In dieser Erkenntnis liegt für die Metaphysik der Schlüssel zum Gottesbeweis (S. 107). Geyser geht auf diesen Gedanken nicht weiter ein, sieht vielmehr in der Antikritik zu *Kant* dessen Hauptschwierigkeit darin, daß es unmöglich sei, irgend einen unserer Begriffe auf das göttliche Wesen anzuwenden (S. 128). Aber mit der Erkenntnis, daß die Kausalbeziehung, der Schlüssel zu den Gottesbeweisen, ein synthetisches Urteil sei — um die Terminologie Kants einmal anzuwenden — mündet Geyser in das allgemeine Induktionsproblem ein; es ist die Frage, worin eigentlich die schlußfolgernde Kraft unserer Induktionsschlüsse ruhe. Müller lehnt in seiner Einleitung den (*Kölpeschen*) Gedanken einer induktiven Metaphysik ab und faßt da Induktion wesentlich als das Instrument der wissenschaftlichen Erkenntnis. Es muß zugegeben werden, daß die Induktion in der Naturwissenschaft wesentlich anderen Charakter als in der Metaphysik trägt. Auch dies ist Aufgabe weiterer wissenschaftstheoretischer Untersuchungen. Es kann hier nicht weiter auf das Problem eingegangen werden. Sachlich kehrt es einigermaßen im folgenden wieder mit der Frage: Worin besteht der Rechtsgrund, von der Erfahrung auf ein absolut Transzendentes zu schließen? Es ist die alte Frage nach dem Erkenntniswert des Syllogismus, andererseits die Frage, wie sich das Kausalgesetz der Erfahrung zum Seinsgesetz vom zureichenden Grunde verhält.

Der Punkt, an dem *Isenkrahe* („Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“ 1915) einsetzte, ist die Tatsache, daß die Gottesbeweise so oft ihre Wirkung verfehlten. Er sucht neben anderem den Grund dafür in Beweisfehlern sachlicher Art, aber auch solchen der Methode. Demgemäß prüft er den kosmologischen Gottesbeweis in dessen verschiedenen Formulierungen und jeweils verschieden ausgesprochenen Grundlagen. Nach dem von *Dingler* übernommenen Leitsatz: „Wir gehen einem neuen Zeitalter der Axiomatik entgegen“, nennt er das Kausalgesetz ein Axiom, das er formuliert: „Jedes Entstehen ist eine Wirkung“, oder mit *Balmes*: „Alles, was vom Nichtsein zum Sein übergeht, bedarf einer von ihm verschiedenen Sache, welche diesen Übergang hervorbringt“ (*Isenkrahe* S. 96). In gleicher Weise erscheint der Satz vom zureichenden Grunde als Axiom etwa in der Form: Es gibt Ungewordenes (S. 246). Als Begründung bei *Isenkrahe* könnte dienen: „Die Verneinung des Ungewordenen führt nur dann zu keinem Widerspruch im nichtverneinten Rest, wenn man alles Existente gleichzeitig mit verneint“ (S. 203). Ich finde in diesen Aufstellungen und in der Rückführung der Gottesbeweise auf die Grundlage von Axiomen eine allzu starke Annäherung an die Beweismethode der Mathematik. Das halte ich für unmöglich. Wohl geht die Mathematik von Axiomen aus. Aber damit ist auch gesagt, daß die Seinsweise dieser Objekte ideal und zeitlos ist (vgl. *Müller*, Einleitung S. 18); sie üben unter sich keinerlei Wirkung aus und haben Existenz nur, wenn sie ein bewußtes Wesen denkt. *Kölpe* nennt sie des-

wegen (Realisierung I, 1915, S.5) ideale Objekte. Das ist nun gerade beiden Wesenheiten des Gottesbeweises anders: hier handelt es sich eben nur um existente, nicht bloß ideale, d. h. gedachte Objekte. Somit ist die Angleichung der metaphysischen Beweismethode an die mathematische schon in diesem Punkte zuweit geführt. Aus der Idealität der mathematischen Objekte folgt zudem die absolute Stringenz der mathematischen Beweise, welche anscheinend auch Isenkrahe als Ideal vorschwebt: es hängen die aus den Axiomen folgenden Sätze wie analytische Urteile mit den Axiomen zusammen. Auch das ist bei den Gottesbeweisen nicht der Fall. Sie gründen auf synthetischen (Erfahrungs-) Urteilen und führen zu synthetischen, auf Erfahrung aufgebauten Urteilen. Schließlich ist die Hauptfrage bei allen Gottesbeweisen: Wie kommen wir zur Erkenntnis eines vom denkenden Menschen unabhängigen Seins? Ich halte mit Aristoteles-Thomas dafür, daß nur die Erfahrung, wozu ich allerdings auch die nichtsinnfällige Erfahrung rechne, der einzig mögliche Grund für die Annahme vom Menschen unabhängig existierender Objekte ist. Erst von der Erfahrung her kommen wir zur Erkenntnis der die Erfahrung übersteigenden, d. h. transzendenten Objekte. Man kann das obige Zitat von S.203 bei *Isenkrahe* auch kaum anders auffassen. Mit diesen grundsätzlichen Erwägungen soll das Verdienst Isenkrahes keineswegs geschmälert sein. Viele, wenn nicht die meisten der von ihm kritisierten Apologeten krankten an demselben Fehler, daß sie den Unterschied der mathematischen von der metaphysischen Methode übersehen, und ihnen gegenüber ist Isenkrahe mit seiner logischen Kritik im Recht: sie haben zu wenig auf die Klarheit ihrer grundlegenden Termini gesehen — und mehr wollte Isenkrahe nicht herausholen.

Die Frage: Wie kommen wir zur Erkenntnis eines vom Menschen unabhängig existierenden Seins? ist nun der Grundgedanke des folgenden Hauptteils meiner Ausführungen, welche ich an *Sawickis* Buch „Die Gottesbeweise“ (1926) anschließe. Ich komme damit seinem Wunsche nach: es möchte sein Buch weitere kritische Erörterungen anregen (S. V).

II.

Sawicki geht bewußt von Isenkrahes Kritik aus (Gottesbeweise S. 3). Er stellt jedoch die Gottesbeweise gleich in die ganze gegenwärtige Problemlage bezüglich der Gottesbeweise ein. *Przywara* hat da zwar einen noch umfassenderen Standpunkt, aber *Sawicki* hat den Vorteil der Beschränkung auf die Frage nach der Existenz eines absolut transzendenten Gottes und dient damit der Klarheit (vgl. *Przywara* „Gott“ in: „Der katholische Gedanke“ XVII, 1926). Gegen *Schleiermacher* und *Natorp* verweist er auf die Wendung des Zeitgeistes, welche ohne Gott das Wesen der Religion unverständlich findet, aber auch auf *Max Scheler* und *Adam*, welche die Tragweite der Gottesbeweise einschränken oder mit *Hessen* die Bedeutung der Gottesbeweise für die Religion zurückstellen, im Sinne der Wertphilosophie und *Ottos*. Ebenso prüft *Sawicki* die Frage, wie wir zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangen, und kommt zu dem Schluß,

daß die wissenschaftliche Erkenntnis des Daseins Gottes im wesentlichen auf einem Schluß aus den gegebenen Tatsachen beruht (S. 23). Wir werden im folgenden sehen, wie weit Sawicki selber dieser Forderung nachkommt.

Wenn wir sagen: *Sawicki* sei von *Isenkrahe* ausgegangen, so zeigt sich doch sofort, daß *Sawicki* wesentlich über *Isenkrahe* hinausgegangen ist. Während *Isenkrahe* bei Axiomen endigt, erkennt *Sawicki* in diesen angeblichen Axiomen einfach Voraussetzungen des menschlichen Denkens und Erkennens überhaupt. Es möge auch gleich gesagt werden, daß *Sawicki* das Problem mit kräftigem Ruck nach vorwärts geschoben hat, und seine kritischen Ausführungen sind von eben soviel Klarheit wie Vorsicht getragen. Seine Ergebnisse sollten bei den neuen, jetzt mehrfach herauskommenden Schulbüchern der Apologetik wie in den Religionshandbüchern Aufnahme finden. Weder Formulierung noch Aufbau entspricht bei dem, was ich neuerdings zur Hand bekam, den kritischen Anforderungen, welche *Sawicki* stellt. Dies gilt vom Entropiebeweis, der vielfach noch immer mitgeschleppt wird, obwohl er von Haus aus hinreichend verdächtig war; für den Beweis aus der Entstehung von Leben, Seele, Geist, welche sehr schöne kritische Würdigung — und Ablehnung finden.

1. *Sawicki* stellt die erste grundlegende Frage: Woraus schöpft der Satz vom zureichenden Grunde seine Gewißheit, wie können wir seiner ausnahmslosen Geltung gewiß werden? (S. 25.) Die Unterscheidung vom Denkgesetz des zureichenden Grundes (S. 24) ist wichtig und notwendig. *Sawicki* betont den logischen Charakter des letzteren; das ist richtig. Folgen, wie *Honecker* meint, die logischen den Gesetzen des Seins, dann ist das Denkgesetz Ausdruck des Seinsgesetzes. Aber aus dem Denkgesetz läßt sich kein unmittelbarer Schluß auf das Sein begründen. Die Frage brennt um so mehr: Wie ist der Satz vom zureichenden Grunde als Seinsgesetz zu begründen? *Sawicki* kommt zu dem Schlusse: Alle „Beweise“ verfangen nicht, gehen vielmehr auf einen Zirkelschluß zurück. Das Vertrauen auf den Satz ist ein Postulat, eine Forderung und notwendige Voraussetzung der Wissenschaft, ja des menschlichen Denkens überhaupt (S. 31). Der mundus intelligibilis — um mit dem glücklichen Ausdrucke Platons zu reden — ist die letzte unbeweisbare Voraussetzung unseres Beweisens, ja der Verständlichkeit der Welt überhaupt, und wer diese leugnet, verzichtet auf das Denken. Es fragt sich bloß, ob diese Voraussetzung Grenzen hat. *Sawicki* bekennt sich zu dem Radikalismus, daß dies nicht der Fall sein darf. Damit gehe ich vollkommen eins, und es ist auch die These zu billigen, daß der Gottesbeweis, der auf dieser Voraussetzung aufgebaut ist, keinen Zirkelschluß enthält. Zwar wird die Voraussetzung erst „verständlich“ unter Annahme der höchsten Vernunft als der Schöpferin des Weltalls, aber die intelligible Welt ist die Voraussetzung, der Hebel dieses Schlusses, nicht ein Beweisgrund. Wir werden sehen, daß *Sawicki* die Gefahr nicht ganz beschworen hat.

2. Vorerst wollen wir den weiteren Gang *Sawickis* verfolgen, der ihn zu Kausalverhältnis, Kausalgesetz, Kausalschluß führt. Hierzu erst die kleine An-

merkung: Die Grundlage oder der Gegenstand der *Kantschen* Kritik am Kausalgesetz ist nicht *Hume*, sondern die mechanische Kausalauflfassung *Galileis*, d. h. das Kausalverhältnis der mechanischen Physik und des Rationalismus. Jenes der biologischen Wissenschaften kannte ja *Kant* gar nicht, da es keine biologische Wissenschaft, die dieses Namens wert gewesen wäre, zu Kants Zeiten gab. Es ist nur ein Anachronismus, wenn die Naturwissenschaft und Philosophie von heute immer noch an der *Kantschen* Kritik des Kausalgesetzes hängt; als ob die Kritik auch für das biologische dieses Kausalverhältnis gälte. — *Sawicki* sieht im Kausalgesetz allgemein die Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde auf das gewordene Sein oder auf das Werden selbst. Aber ich kann schon hier die Schlußfolgerung nicht verstehen, daß das Kausalverhältnis analytisch sein soll (S. 48). Ich fürchte hier einen recht unfruchtbaren Streit um Begriffe. Das Gegensatzpaar analytisch — synthetisch hatte einen Sinn im Rationalismus und bei dem darauf in seiner Kritik aufbauenden *Kant*, bei uns nicht mehr, die wir von der Erfahrung ausgehen, und auch nicht bei *Aristoteles-Thomas*. *Sawicki* aber schreibt: Das Kausalverhältnis ist „nicht analytisch in dem Sinne, als ob die Wirkung oder auch nur ihre Vollkommenheit bereits in der Ursache enthalten wäre, so daß sie bei einer Zergliederung in ihr gefunden werden müßte“ (S. 48). Was heißt dann noch, was heißt überhaupt analytisch? Doch nur im echten Sinne des Schöpfers dieses Begriffes das, was durch einfache Zergliederung des Begriffes aus dem Begriff von selbst sich ergibt, wie der Satz: Die Körper sind ausgedehnt, weil ich eben vorher festgelegt: Unter Körper verstehe ich etwas Ausgedehntes. Es ist klar, daß ich daraus für die ontologische Wirklichkeit nichts schließen kann. Wir bleiben doch in den von uns geschaffenen idealen Wirklichkeiten hängen wie in der Mathematik. Mich dünkt: Aus der Vernunftnotwendigkeit folgt noch nicht Seinsnotwendigkeit, wenn nicht die Vernunftnotwendigkeit auf einer Erfahrung aufbaut, von einer Erfahrung her den Schluß auf ein Nichterfahrbares vollzieht. Es kann eben die Erfahrung ganz gut auf ein absolut Transzendentes hinweisen, das also der Erfahrung unbedingt entzogen ist. Ich verweise als Beispiel auf die Theorie vom Aufbau der Atome, wo wir von den Erscheinungen her schließen; *Aristoteles* sagt zu dieser Methode: *σώζειν τὰ φαινόμενα*, *Thomas*: *salvare apparentia*.

Wie ist nun Kausalverhältnis, Kausalgesetz, Kausalschluß begründet? *Sawicki* sagt: Kausalverhältnis ist der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung (S. 39). Nach *Sawicki* hätten wir keine unmittelbare Erfahrung dieses Zusammenhanges (S. 42). Das dürfte doch nicht stimmen. Wir setzen z. B. einen Willensakt: Ich stelle mir den Dom von Regensburg vor; die Vorstellung ist die unmittelbar erlebte Folge. Es ist richtig, daß wir nicht alle Bedingungen dieses Ursachewirkungszusammenhanges erfassen; aber die Prinzipalursache erfahren wir doch. Oder es kommt mir eine Erinnerung an ein schmerzliches Erlebnis, das Trauer zur Folge hat. Zugleich ist dargetan, daß nicht notwendige Folge gegeben ist, sondern eine solche, welche tatsächlich zu konstatieren ist:

Es ist durchaus nicht notwendig, daß auf jede Erinnerung an ein schmerzliches Erlebnis Trauer folgt. Jedoch ergibt sowohl die Wirkung als die unmittelbar erlebte Ursache den Grund, warum in dem einen Falle Trauer, im anderen Falle das wohlthuende Gefühl: „Es ist vorüber“, sich ergibt.

Wichtiger ist die Formulierung und Kennzeichnung des Kausalverhältnisses bei *Sawicki*. Die Formulierung lautet: Jedes Werden oder Entstehen muß eine ausreichende Ursache haben (S. 50). Die Kennzeichnung: das Kausalverhältnis sei eine Forderung der Vernunft, als Folgerung aus dem Satz vom zureichenden Grunde: „Die einfache Erwägung ist diese: Wenn ein gewordenes Sein sein eigener Daseinsgrund sein sollte, so würde dieses voraussetzen, daß es sich selbst hervorgebracht hat. Um sich selbst hervorzubringen, müßte es aber wirken, also auch existieren, bevor es ist. Das ist unmöglich. Der Daseinsgrund eines gewordenen Seins muß deshalb in einem anderen, bereits wirklichen und wirkungsfähigen Sein liegen, d. h. alles Gewordene muß eine Ursache haben“ (S. 56). *Sawicki* fühlt, daß damit noch nichts für die Seinswelt gesagt ist. Es „bleibt noch die große Frage, ob die Seinswelt dieser Forderung entspricht“ (S. 56). Der Beweis von *Sawicki* ist eine Induktion: Es müssen in unserem Empfindungsmaterial und in der Dingwelt die Formelemente und die Gesetze unseres Weltbildes bereits enthalten sein, oder es muß dort wenigstens etwas gegeben sein, das gesetzmäßig die Anwendung dieser Formen und Gesetze selbst bedingt (S. 57). Dazu stimmt, daß er mit Hume das Kausalgesetz für synthetisch erklärt, weil es sich beim Kausalgesetz um den Rückschluß vom Geschehen auf die Ursache handle (S. 51). Am Ende meint er jedoch: Wenn wir weitergehen und die Geltung des Kausalgesetzes — die nur durch Induktion für die Seinswelt aufgewiesen werden kann — unbedingt für den ganzen Bereich des Seins behaupten, so geschieht dies, weil das Gesetz letzthin sich nicht auf die Erfahrung stützt, sondern eine Forderung der Vernunft zum Ausdruck bringt. „Daß die Seinswelt dieser elementaren Forderung der Vernunft ausnahmslos entspricht, läßt sich, wie wir beim Satz vom zureichenden Grunde gesehen haben, nicht mehr eigentlich beweisen, sondern nur in einem vernünftig begründeten Akte des Vertrauens annehmen“ (S. 58).

Es wäre hier der Einwand zu machen, der *Sawickis* Formulierung des Kausalitätsbeweises mit trifft (S. 121 ff.): Ist es nicht denkbar, daß eben die unendliche Kette des Geschehens sich selber trägt und begründet, wo ein Glied das andere trägt? Freilich dient hier die Unendlichkeit als ein *asylum ignorantiae*, dem man wie dem Äther alle notwendigen Eigenschaften einfach anhängt. Gleichwohl läßt sich aus dem Endlichen ein bindender Schluß auf die Eigenschaften des Unendlichen nicht ziehen; ich glaube, daß *Isenkrahe* mit dem geschärften Auge des Mathematikers Richtiges gesehen hat. Der Hinweis auf die unendliche Kette, die sich selber nicht tragen könne, ist leider nur ein Bild, und der Satz vom zureichenden Grunde sagt auch nichts, weil durch die Unendlichkeit seine Forderung doch erfüllt sein könnte. Dagegen möchte ich eine andere Erwägung geltend

machen, welche die Erfahrung uns an die Hand gibt, die *Sawicki* nicht erwähnt hat: Die wirksamen Ursachen in der Welt sind alle besonderen Charakters, sie sind *causae verae* — Thomas sagt: *causae secundae* —, derart selbständig, daß die Naturwissenschaft von einer *causa primaria* gänzlich absehen kann und mit ihnen vollständig geschlossen ihr System aufbaut. Dieser besondere Charakter der Naturursache wird durch die Flucht in das Unendliche nicht geändert. Denn die *causa vera* der Naturwissenschaft mit ihrem besonderen Charakter ist eine relativ substantiale Größe, selbständig in sich, und ist doch keine *causa primaria*, weil abhängig von den anderen *causae verae*. Dieser Charakter wird nicht geändert, darf nicht geändert werden, wenn man sie durch einfache Summation in eine unendliche Kette aufnimmt, und so weist sie eben durch ihre relative Selbständigkeit auf eine von ihr unabhängige, sie aber bedingende *causa primaria* hin. Wäre sie einfach kontingent — worauf *Sawicki* den Nachdruck legt — und nicht auch selbständig, dann könnte sie noch immer zur *causa primaria* im Verhältnis des Akzidenz zur Substanz stehen, und es ergäbe sich keine absolute Transzendenz der *causa primaria*. Gerade die relative Selbständigkeit der *causa secunda* als *causa vera* verbietet ein solches Verhältnis und fordert die Transzendenz der *causa primaria*.

Die Kritik, welche *Sawicki* an *Aristoteles-Thomas* mit ihrer Formulierung des Satzes: *Quidquid movetur, ab alio movetur*, übt, bestätigt eigentlich unsere Einwendung gegen die Formulierung des Kausalitätsbeweises. Denn *Sawicki* wendet gegen *Aristoteles* ein: „Sollte jedoch die Erfahrung wirklich kein Beispiel reiner Selbstbewegung bieten, so wäre damit, wie bereits gesagt, noch nicht erwiesen, daß eine solche Selbstbewegung unmöglich ist“ (S. 64). Uns dünkt: Dasselbe läßt sich gegen den Beweis aus der Kontingenz der unendlichen Ursachenkette sagen, falls man nicht den Charakter der einzelnen Ursachen, eben ihre relative Selbständigkeit, in Betracht zieht. Im übrigen ist zu *Aristoteles* zu sagen, daß seine Konzeption von der Bewegung oder Veränderung doch zu sehr in seine Grundauffassung vom Potenz-Akt-Verhältnis, Materie-Form-Zusammenhang eingeschmolzen ist, als daß sie ohne diesen Nexus gewürdigt werden könnte. Das Potenz-Akt-Verhältnis ist aber heute schweren Bedenken ausgesetzt, für welche ich nur auf *Hans Meyers* „Geschichte der alten Philosophie“ verweisen möchte. Wenn man freilich die Aristotelische Grundauffassung annehmen könnte, dann wäre der Beweis evident.

Es ist nach dem Vorausgehenden ohne weiteres verständlich, daß *Sawicki* auch den Kausalschluß von der Wirkung auf die Ursache vom Kausalgesetz herleitet, damit in seiner Geltung indirekt vom Satz des zureichenden Grundes. So richtig seine Bemerkungen gegen *Scheler* sind, wir müssen doch hier anmerken: Beim Vollzug des Schlusses von der Wirkung zur Ursache wissen wir nichts von einem Sichstützen auf den Satz vom zureichenden Grunde. Wir entdecken vielmehr in der mechanischen Bewegung mit ihrer Gesetzmäßigkeit und relativen Selbständigkeit, im Leben mit seiner relativen Selbstbewegung, im Geiste mit

dessen Innerlichkeit und Selbsttätigkeit die Spur, das Bild dessen, der sie geschaffen hat, dessen Wirkung sie sind. Wir erschauen in der Wirkung, soweit sie Wirkung ist, die Ursache und vollziehen so den Schluß von einer Wesensart zu anderer Wesensart, weil die Wirkung in ihrem Gewirktsein selbst darauf hinweist und die Wesensart der Ursache erschauen läßt — um diesen stärksten Ausdruck einer erfahrungsmäßigen Erkenntnis zu gebrauchen. Das alles ist reine Induktion — aber diese Induktion ist nur gestattet unter der Voraussetzung des mundus intelligibilis, nicht von ihm abgeleitet oder durch ihn verursacht. In seiner Entstehung ist der Kausalschluß sicherlich vom Satz des zureichenden Grundes unabhängig und ermöglicht auch den logischen Schluß auf die Ursache unter Voraussetzung des Satzes vom zureichenden Grunde, aber ohne dessen Hilfe.

Wir kommen zu unserer grundsätzlichen Einwendung gegen den Nexus, den *Sawicki* zwischen Satz vom zureichenden Grunde, Kausalverhältnis, Kausalgesetz, Kausalschluß knüpft. Nach *Sawicki* sind alle drei aus dem Satz vom zureichenden Grund so abzuleiten, daß ihre logische Geltung aus diesem stammt, sind also rein logisch. Wir erkennen aber nach *Sawicki* Kausalverhältnisse usw. nur aus der Erfahrung, und sie sind deswegen synthetisch, d. h. sie gelten für eine Seinswelt, soweit sie eben solche Erfahrungssätze sind. Es wurde schon bemerkt, daß sie auch für den Schluß auf Nichterfahrbares gleichwohl gelten können. Das erste bedeutet jedoch: Brauchen wir diese drei Sätze als Vordersätze eines Beweises, so kommen wir aus dem Bereich des logisch Geltenden nicht hinaus, weil der Obersatz diese Geltung bestimmt. Dagegen besagt das zweite: Die Sätze weisen auf Erfahrung hin, sind auf Erfahrung aufgebaut als primäre Quelle der Erkenntnis und Beweiskraft, und deswegen, deswegen allein ist ein Schluß auf ein Seiendes möglich. Wenn sie alle nun auf dem Satz vom zureichenden Grunde ruhen, so daß ohne sie ein Erkennen der Seinswelt nicht möglich ist, dann sind sie eben als Voraussetzungen nicht beweisbar und können nicht als Vordersätze eines Schlusses auf ein Seiendes verwendet werden, sondern sind Hebel des Schlusses, Mittel der Erkenntnis, nicht Beweisgründe. Den Satz vom zureichenden Grunde mit seinen drei Annexen als Beweisgrund zu verwenden: darin scheint mir die Gefahr zu liegen, der auch *Sawicki* nicht ganz entgangen ist. Wohl ist es die Voraussetzung alles Beweisens, daß die Welt und ihr Sein dem Satz vom zureichenden Grunde usw. entspricht; aber wir müssen zwischen Voraussetzung und Beweisgrund, Prämisse, unterscheiden.

Das ist das Ergebnis meiner kritischen Prüfung: Es scheint mir gar nicht richtig, daß die Erkenntnis des Ursache-Wirkungsverhältnisses, also der Schluß von der Wirkung auf die Ursache — um diesen handelt es sich im Grunde — aus dem Satz vom zureichenden Grunde abzuleiten ist. Psychologisch ist das sicherlich nicht der Fall, denn der letztere ist viel später (erst von *Leibniz*) entdeckt worden. Aber er dankt auch nicht seine Beweiskraft dem Satz vom zureichenden Grund, wenigstens nicht unmittelbar, noch allein. Sondern er ist durch die Er-

fahrung uns aufgedrängt, und nun ist kein denkbarer Grund vorhanden, diese Erfahrung radikal auf die Welt in ihrem ganzen Seinsumfang anzuwenden. Vielmehr wird das Denken ein Haltmachen vor der letzten Ursache immer als einen Eingriff in seine Rechte verabscheuen, und heute, 120 Jahre nach Kant, ist es wieder daran, diese Rechte geltend zu machen. Freilich — eine Voraussetzung hat die Erkenntnis des Ursache-Wirkungs-Zusammenhanges: daß die Welt überhaupt intelligibel aufgebaut ist, wie *Plato* sagt; daß der Satz vom zureichenden Grunde gelte, um mit *Leibniz* zu reden. Aber diese Erkenntnis teilt solche Bedingtheit mit den anderen Kategorien, wie z. B. mit jenen der Inseitität, der Finalität usw. Man kann sie nicht einmal von dem Satz des zureichenden Grundes ableiten, sondern sie sind mitsammen Ergebnisse der Erfahrung. Diese Kategorien sind ganz allgemein bedingt durch den Satz vom zureichenden Grunde, aber nicht durch ihn veranlaßt, aus ihm hergegeben. Der Beweis für ihre Geltung im Seienden ist dieser: Es liegt im menschlichen Geiste, welcher der Inhaber dieser Kategorien ist, gar kein Grund darinnen, warum er dem einen Empfindungsmaterial gegenüber diese oder jene Kategorie anwendet. Er weiß sich vielmehr dem Seienden gegenüber ganz abhängig, empfangend, bestimmt. Also muß im Seienden selbst der Bestimmungsgrund enthalten sein, der uns bald die eine, bald die andere Kategorie anwenden läßt. So zwar daß wir auch in die Irre gehen können, und gar manchesmal gezwungen sind, die Anwendung der Kategorien zu verbessern. Es liegt also im Seienden ein Etwas, das uns ein bestimmtes Sein als Wirkung kennzeichnet, ein anderes als Akzidenz, ein drittes als Mittel usw. Auf Grund solcher Kennzeichnung erfassen wir in der Wirkung die Ursache, im Akzidenz die Substanz usw. Das halte ich für den Sinn des Aristotelisch-scholastischen *salvare apparentia*.

Wenn noch zu *Galileis* Zeiten, und demzufolge auch in der kritischen Theorie *Kants*, nach dem Vorgange des Rationalismus der Gang der Erkenntnis dieser war: erst den allgemeinen, womöglich mathematischen Satz, dann die Anwendung auf die Erfahrung, um solchergestalt die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis sicherzustellen (ich erinnere an *Galileis* *metodo compositivo*, die mathematische Berechnung, dem dann der *metodo risolutivo*, das Experiment, folgte): so ist das heute nicht mehr der Fall. Die Naturwissenschaft liest an den zu bestimmten Erkenntniszwecken angestellten Experimenten ihre allgemeinen Erkenntnisse ab und formuliert Gesetze des Geschehens, die manchesmal, aber gar nicht notwendig, mathematische Form annehmen können. Denn sie ist sich bewußt, daß alle ihre mathematischen Formulierungen nur Annäherungen an die Wirklichkeit sind, nicht der adäquate Ausdruck, und der stolze Satz *Newtons*, daß die göttlichen Schriftzeichen am Himmel mathematische Figuren und Zahlen seien, stimmt heute eben auch nur annähernd. Umgekehrt bedeutet die beste mathematische Berechnung, auch als Folgerung aus bekannten Größen für sich, ohne experimentelle oder beobachtete Bestätigung noch keine naturwissenschaftliche Wahrheit. Die Anwendung auf die philosophische Methodik liegt nahe.

Es scheinen mir also Kausalverhältnis und der damit zusammenhängende Kausalsatz und Kausalschluß nicht analytische Folgerungen oder Anwendungen des Satzes vom zureichenden Grunde zu sein, sondern sie stehen zunächst auf eigenem Recht vermittelt der Erfahrung. Sie lassen sich aus dem Satze des zureichenden Grundes auf keine Weise ableiten. Sondern erst nach ihrer Erkenntnis zeigt die kritische Prüfung, daß sie wie die anderen Kategorien in den Satz des zureichenden Grundes wie in ihre allgemeine Voraussetzung eingebettet und von ihm getragen sind, wie das Denken überhaupt. Es gibt also keine Erkenntnis eines Seienden außer von der Erfahrung her, und alle Vernunftnotwendigkeit, auch die auf der Voraussetzung des mundus intelligibilis begründete beweist aus sich, weil an sich leere Form, keinerlei Seiendes, es sei denn, daß das primäre Glied des notwendigen Zusammenhanges uns durch Erfahrung gegeben ist.

Ich möchte noch eine kleine terminologische Anmerkung anfügen. Kausalverhältnis, Kausalgesetz und Kausalschluß erscheinen gerne in einer Reihe. Nun scheint mir aber der Kausalschluß der kategoriale Ausdruck des Kausalverhältnisses zu sein. Da ich im ganzen die Fremdwörter nicht liebe, die gar zu leicht zu abgebrauchten Schematen werden — ich erinnere nur an die Ausdrücke Substanz, analytisch-synthetisch, unter denen bald jeder Denker ein anderes versteht —, sage ich lieber für Kausalverhältnis Ursache-Wirkungszusammenhang und für Kausalschluß Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Dann ergibt sich auch sehr deutlich der Unterschied zum Kausalgesetz; denn dieses lautet nach der richtigen Formulierung von *Isenkrahe-Sawicki* „Schluß vom Werden auf eine ausreichende Ursache“ (S. 50). Der innere Zusammenhang mit dem Satz vom zureichenden Grunde liegt beim letzteren klar zutage, immerhin auch die Bedingtheit durch die Erfahrung. Denn nur aus der Erfahrung kennen wir ein Werden oder Geschehen. Das Kausalverhältnis oder der Ursache-Wirkungs-Zusammenhang ist nun ein Sonderfall des Gesetzes vom Werden: Weil jedes Geschehen sich als eine Wirkung kennzeichnet, verlangt es eine entsprechende Ursache. Darum kann das Gesetz des Werdens ganz allgemein auf die Kontingenz angewendet werden, der Satz von der Wirkung nur auf den Kausalitätsbeweis.

3. Der Nerv meiner Einwände ist aus dem Vorhergegangenen ersichtlich und trifft den methodischen Aufbau der Gottesbeweise bei *Sawicki*. *Sawicki* formuliert: „Die Grundlage der Gottesbeweise bilden einerseits die Welttatsachen, andererseits die allgemeinen Seinsgesetze, insbesondere das Gesetz der Kausalität und des zureichenden Grundes. Das Dasein Gottes wird erschlossen, indem die allgemeinen Seinsgesetze auf die Welttatsachen angewendet werden. Jeder Gottesbeweis stellt einen Syllogismus dar, dessen Obersatz ein allgemeines Gesetz, dessen Untersatz eine gegebene Tatsache zum Inhalt hat. Der Syllogismus leitet die besondere Wahrheit aus einer allgemeineren ab, indem er diese auf einen bestimmten Fall anwendet“ (S. 78).

Das ist nun ganz genau im Sinne der Erkenntnistheorie bei *Aristoteles-Thomas*

gedacht. *Aristoteles* geht von der Erfahrung aus: Jede species ist für ihn die nach streng objektiven Gesetzen geordnete Seinsvereinigung von bestimmten Eigenschaften, wodurch wir das eigentliche „Wesen“ oder Sein des Dinges erfassen. Also kann aus dem Wesenbegriff eines Dinges eine mit dem Wesen notwendig zusammenhängende Seinsbestimmung erschlossen werden. Beispiel der berühmte Syllogismus: Caius ist ein Mensch. Das ist die wirkliche Anwendung des allgemeinen Seinsgesetzes auf den Einzelfall der Erfahrung. Ebenso ist es mit der Auffassung der principia bei *Thomas v. Aquin*. Jedes principium oder der Beweisanzug ist ein an sich oder durch Erfahrung evidenter Satz, aus welchem andere Sätze mit logischer oder ontologischer Gültigkeit je nach dem Charakter des principium abgeleitet werden können. Dieser Charakter richtet sich nach dem Charakter der das principium konstituierenden termini. Sind die termini aus der Erfahrung genommen wie die termini: das Ganze und sein Teil, dann ist der Satz: Das Ganze ist größer als sein Teil, nach *Thomas* analytisch, und hat ontologische Bedeutung. Würde *Thomas* wie wir die idealen Objekte mit bloß logischer Geltung gekannt haben — von denen z. B. der Monismus des Spinoza mit seiner nur begrifflichen Ableitung der Sätze aus den logisch fixierten Axiomen ein ganzes System darstellt —, so würde er eben aus den logischen Prämissen auch nur logische Geltung folgern. Jedoch ist das System des Aquinaten reine Seinsphilosophie, und für *Thomas* ist auch die Mathematik jene Wissenschaft, welche seiende Dinge, also Welttatsachen betrachtet, nur unter Absehung von der Materie, in alleiniger Rücksichtnahme der am Ding vorhandenen quantitativen Bestimmungen, also doch Seinswissenschaft (vgl. In Boeth. de Trin. q. 5 a. 1). Heute ist die Mathematik keine Seinswissenschaft mehr, sondern nur Wissenschaft idealer, d.h. vom Menschen aus Anlaß der Erfahrung geschaffener Objekte, quantitativer Größen, welche keinerlei Anwendung auf die Wirklichkeit verlangen, wie die Geometrie von *Riemann* und *Lobatschewsky*. Jedenfalls ist das methodische Grundprinzip für eine allgemeingültige Erkenntnis bei *Aristoteles-Thomas* die Anwendung eines allgemeingültigen Satzes auf den Einzelfall der Erfahrung, um dieser Erkenntnis die Allgemeingültigkeit zu sichern. Die Erfahrung ist jedoch schon vorausgegangen und hat den allgemeinen Satz als ein Seinsgesetz begründet. Das Problem der Induktion blieb *Aristoteles* verborgen, weil aus metaphysischen Erwägungen heraus dem intellectus agens die Kraft der Seinserfassung zugeschrieben wurde. Ähnlich wie *Sawicki* mit dem Satz vom zureichenden Grunde tut, der als Voraussetzung unseres Erkennens ihm als ein Seinsgesetz gilt und als vollwertige Grundlage eines Seinsschlusses.

Die ganze Methode ist somit nur aus der Anlehnung an die Mathematik verständlich, aus dem Glauben, nur so der Philosophie und Wissenschaft den Charakter unbedingt sicherer, allgemeingültiger Erkenntnis zu sichern. Dasselbe war ja auch bei *Descartes* und dem neuzeitlichen Rationalismus maßgebend, bis *Kant* sah, daß wir so nur im Umkreis des Logischen oder der idealen Objekte bleiben; allerdings hielt er nun dafür, daß wir überhaupt keine anderen wissen-

schaftlichen Erkenntnisse hätten. Es ist aber auch der Grund, warum die moderne Kritik in der Scholastik gerne Rationalismus sieht und sogar die scholastische Theologie mit diesem Stigma brandmarkt. Trotzdem ist der Vorwurf völlig irrig. Denn bei Aristoteles-Thomas geht den Begriffen bzw. den principia eine Erfahrung voraus, und diese rechtfertigt in ihrer Auffassung die species und principia als Ausdruck eines Seins. Damit ist der Rationalismus grundsätzlich überwunden, weil aus den Species-Begriffen nur soviel Realitäten abgeleitet werden, als die Erfahrung ihnen verleiht. Daß man dem intellectus agens seinsfindende Kraft zutraute, ändert nichts an der grundsätzlichen Stellung, betont diese vielmehr. Bei Descartes und dem für Kant maßgebenden *Wolffschen* Rationalismus liegt die Sache grundsätzlich anders. Hier wird jede Erfahrung als eine Verunreinigung der apriorischen Erkenntnis abgelehnt. Bei Descartes garantiert nur die veracitas Dei die Voraussetzung, daß den an sich evidenten Begriffen seinsabbildende Kraft innewohnt. Wolff kennt auch eine aposteriorische Erkenntnis, aber sie steht an Geltungswert weit unter der apriorischen, und aus dem Nerv der Gottesbeweise muß erst recht jeder aposteriorische Satz entfernt werden, um die Stringenz der Gottesbeweise nicht zu gefährden. So erklärt sich die Kantsche Kritik der Gottesbeweise (vgl. den Nachweis in meinem Buch „Studien zur theologischen Erkenntnislehre“ S. 148 ff.). Wir bleiben also gänzlich im logischen Kalkül; wir kommen nie zu einem Seienden an sich, weil keine Erfahrung, die einzige Grundlage aller Seinserkenntnis beim Rationalismus, in den Sätzen des Syllogismus steckt. Es dürfte auch klar sein: Wenn der Obersatz nur einen reinen Vernunftsatz darstellt, auch dann bleiben wir der Hauptsache nach im logischen Bereiche, weil ja der Obersatz den Schluß wesentlich trägt und so die Tragweite des Schlusses bestimmt.

Daraus ergibt sich der Nerv meines Einwandes gegen den Aufbau der Gottesbeweise bei *Sawicki*. Sawicki erklärt den Satz vom zureichenden Grunde als die gemeinsame Grundlage der von den Welttatsachen ausgehenden Gottesbeweise (S. 85). Er will zeigen, daß es in allen Gottesbeweisen doch dasselbe Wesensmoment, nämlich die Kontingenz der Welt, ist, welche zwingt, über die Welt zu Gott hinauszugehen. Demgemäß heißt es bei dem grundlegenden Kontingenzbeweis, auf welchen alle anderen zurückgeführt werden: „Die Erwägungen, mit denen der Kontingenzbeweis an das Dasein der Dinge herantritt, haben zum Ausgangspunkt den Satz vom zureichenden Grunde: Alles, was ist, muß einen zureichenden Grund seines Daseins haben, wenn es einer vernünftigen Erklärung fähig sein soll“ (S. 88). Es heißt weiter: „Es kann nicht alles seinen Daseinsgrund in einem anderen haben, es kann nicht alles ein ens ab alio sein, sondern es muß auch ein ens a se geben, es kann nicht lauter bedingtes, es muß auch ein absolutes, es kann nicht lauter zufälliges, es muß auch ein in sich notwendiges Sein geben. In diesem Satz liegt der eigentliche Nerv des Kontingenzbeweises; er ist es, der den Weg zum Gottesgedanken bahnt“ (S. 89).

Das Schema ist somit dieses: Alles, was ist, muß einen zureichenden Grund

seines Daseins haben. Die Welt hat ihn nicht in sich. Also muß er in einem *ens a se* liegen. Das bedeutet aber logisch gesehen: Der Obersatz dieses Syllogismus ist ein reiner Vernunftsatz, die Formulierung der Voraussetzung, unter welcher wir denken, gerade nach den Ausführungen von Sawicki. Wenn er ihn für ein Seinsgesetz erklärt, weil ohne diese Voraussetzung eine Seinserkenntnis nicht möglich sei, so ändert das an dem grundsätzlich logischen Charakter dieses Gesetzes nichts. Er kann nicht als Obersatz eines Schlusses in Frage kommen, der vom Seienden handelt. Er ist ja an sich überhaupt leer und gewinnt nur Inhalt unter der Voraussetzung, daß ein Seiendes schon erkannt ist. Er ist die Voraussetzung, welche den Schluß als Hebel begleitet: nun hat erst der Schluß in seinen einzelnen Gliedern einzusetzen. Der 2. Satz bei Sawicki ist ein reiner Erfahrungssatz, d. h. eine Aussage über ein Seiendes. Der 3. Satz will dasselbe sein.

Das ist mein Einwand: Diese Verschmelzung von logischen Gesetzen mit Erfahrungen zu einem logischen Ganzen geht nach den heutigen Erwägungen der Logik nicht an. Es war der richtige Kern an den Einsichten von *Descartes* und *Wolff* und *Kant*: Der Schluß muß, um gültig zu sein, gleichartig gebaut sein; entweder lauter logische Glieder, d. h. apriorische Glieder, oder nur Erfahrungssätze, d. h. Sätze über ein Seiendes. Daß aus letzteren keine allgemeingültigen Sätze von Seinscharakter fließen, war ein von der Mathematik übernommenes Vorurteil bei Kant und dem gesamten Rationalismus. Die heutige Naturwissenschaft denkt anders und ist damit im Recht. Wir kommen eben über Seiendes nie zu einer anderen Allgemeinheit. Also muß auch der Schluß der Gottesbeweise lauter Sätze von Seinscharakter enthalten, muß aus Erfahrungssätzen bestehen, bis auf den letzten, der auf nicht Erfahrbares schließt, wie beim Schluß auf den Aufbau der Atome. Nehmen wir aber in die beiden Vordersätze einen Vernunftsatz auf, der so nur für die logischen Größen gilt, wie der Satz vom zureichenden Grunde, so ist das — ich kann mir nicht helfen — die Aristotelische *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Das tut *Sawicki*, indem er die Voraussetzung unserer gesamten Erkenntnis, eben den Satz vom zureichenden Grunde, als Obersatz seiner Syllogismen benutzt. Was doch nur Voraussetzung ist, Hebel des Schlusses, nicht Glied des Schlusses sein kann. Sonst müßte er bei aller anderen wissenschaftlichen Erkenntnis ebenso benutzt werden. Es ist die Gefahr, der auch Sawicki nicht entgangen.

4. Ich verkenne nicht, daß sich letzthin in dieser Frage gewisse erkenntnistheoretische Unterschiede verbergen. *Aristoteles-Thomas* glaubten, das unveränderliche Wesen des Dinges wirklich mit Hilfe des intellectus agens zu erfassen, wenn auch nicht adäquat, so doch wesentreu. Auf diese Weise war jeder Begriff der seinsgetreue Abdruck der Wirklichkeit, nur secundum modum cognoscentis. Daher auch der Aufbau der Wirklichkeit mit der Lehre von den Arten und der Gedanke eines in der Vollkommenheit steigerungsfähigen Seins, den Thomas zu

einem Gottesbeweise ausbaut. *Galilei* zerstörte in erbittertem Kampfe die teleologisch-artbestimmende Naturforschung des *Aristoteles*, an der auch noch *Bacon* festgehalten hatte, und setzte an Stelle der teleologischen Naturforschung die mechanisch-kausale, welche wirkende Ursachen sucht und deren Wirken in Gesetze faßt. So ist er der Vater unserer mechanischen Naturbegriffung geworden, da er sein Forschungsgebiet und seine Methode für die allein mögliche und berechnete hielt. Für diese schrieb er auch die Erkenntnistheorie. Bei ihm ging allem Experiment die Berechnung, der *metodo compositivo*, voraus; das Experiment (*metodo risolutivo*) folgte als Bestätigung; der Schluß ging auf ein Gesetz, das eine ewige, allgemeingültige Wahrheit enthielt, analog den Begriffen bei *Plato-Aristoteles*. Die Metaphysik lautete dahin, daß wir in diesen mathematischen Gesetzen die wirkliche Handschrift Gottes, an den Himmel geschrieben, adäquat lesen könnten. Die Naturwissenschaft von heute ist sehr viel bescheidener geworden. Nicht nur, daß die Mathematik aus dem Gebiete der Seinswissenschaften ausgeschieden ist. All unsere Berechnungen sind für die Natur nach strengen kritischen Grundsätzen nur Abkürzungen, Annäherungen an die Wirklichkeit, unsere Gesetze und Begriffe sind nur noch Zusammenfassungen unserer Erkenntnisse; immerhin wirklichkeitstreu, weil von den Dingen geführt, aber in keinem Falle adäquat: Das Analoge unserer Erkenntnis der Dinge tritt so mit aller Schärfe heraus.

Das läßt sich alles auf ein kurzes Schema bringen. Für *Aristoteles-Thomas* müßte das lauten: Allgemeiner Satz — Anwendung auf die Erfahrungsdinge — allgemeine Wahrheit; das Schema des Syllogismus ist hier grundlegend. Für *Galilei*: Berechnung — Experiment — allgemeingültiges Gesetz; dabei tritt die Meinung, daß wir damit eine adäquate Erkenntnis der Dinge hätten, dieses Kennzeichen des Rationalismus, ganz deutlich heraus. Für die heutige *Naturwissenschaft*: Experiment — Gesetz, wenn möglich in mathematischer Form — Wesensbestimmung, wobei letztere in Form der Theorie gegeben wird. Es sei zugegeben, daß jede Naturforschung vor das Experiment Arbeitshypothesen stellt; doch haben diese keine grundsätzliche, erklärende Bedeutung mehr. Demgemäß müßte auch für die *Philosophie* das Schema lauten: Erfahrung — Gesetz — Wesensbestimmung. Dafür verweise ich auf das schöne Beispiel der „*Philosophia naturalis*“ von *Frank S. J.* (1926). Die allgemeine Voraussetzung ist der Satz vom zureichenden Grunde; nur daß der Satz die Forschung überall als das Licht begleitet, aber nicht Beweisgrund ist.

Wir sind in dieser Beziehung wohl formell, aber nicht grundsätzlich über *Aristoteles-Thomas* hinausgegangen, halten uns sogar für ganz prinzipientreue Thomisten. Denn *Aristoteles-Thomas* legten genau das Wissenschaftsideal ihrer Zeit, richtiger gesagt die bewährte Forschungsmethode ihrer Zeit, ihrer Philosophie zugrunde. Ich verweise dafür auf meine Ausführungen über die „*Theorie der Glaubenswissenschaft bei Thomas v. Aquin*“ in meinen „*Studien*“ und urkundlich auf das Op. In Boeth. de Trin. des Aquinaten. Sachlich ist für uns wie

für Aristoteles-Thomas die Erfahrung die Grundlage der Erkenntnis, nur daß psychologisch und erkenntniskritisch unser Auge seit Thomas geschärft worden. Unsere Erkenntnis offenbart uns immer nur einzelne Erscheinungsformen der Dinge, die wir bald in Begriffen, bald in Gesetzen formulieren. Daß damit der Nimbus fällt, als ob unsere Begriffe und Gesetze „Erklärungen“ seien, ist doch ein, meine ich, wichtiges Ergebnis; denn eben die Gesetze fordern erst wirkliche Erklärung. Die Kontingenz oder wirkliche Erklärungsbedürftigkeit tritt so nur stärker heraus, und darin ist die Hinneigung der modernen Metaphysik zu *Augustin* begründet.

III.

Ziehen wir die Folgerung für die Gottesbeweise, so berührt das nicht deren grundsätzliche Gültigkeit, sondern nur deren Aufbau. Voraussetzung ist für sie wie für alle Erkenntnis der Satz vom zureichenden Grunde, der aber so nicht als Beweisgrund, sondern nur als Voraussetzung zu erscheinen hat. Daß man ihm für die Gottesbeweise eine besondere kritische Behandlung widmet, ist naheliegend. Denn die auf den Schultern von *Kant* stehende Kritik, welche das von Kant in seiner engen Galileischen Fassung kritisierte Kausalgesetz mit dem Satz vom zureichenden Grunde verwechselt, leugnet gerade die Ausdehnung des Kausalgesetzes auf das Transzendente. Aber schon das ist eine unzulässige und unmögliche Verengerung des wissenschaftlichen Forschens, wie Külpe nachgewiesen und Sawicki hervorhebt (S. 57). Noch weniger Grund ist vorhanden, den Satz vom zureichenden Grunde in seiner Gültigkeit auf das Erfahrungsmäßige einzuschränken. Jede Wesensbestimmung des Atomaufbaues geht über das Erfahrungsmäßige hinaus; sie muß nur ein *salvare apparentia* sein. Wenn Külpe den Schritt in das absolut Transzendente nicht wagt, so kann ich darin nur ein durch Kant bestimmtes Vorurteil erblicken.

Es verfängt auch nicht der Hinweis, daß unsere heutige Naturforschung alle Tage neue Erkenntnisse bringt, welche den Aufbau der Gottesbeweise auf der Erfahrung grundsätzlich in Frage stellen können. Unser Weltbild weist, worauf einmal *Hans André* im „Hochland“ hinwies, philosophisch doch genügend sichere Grundeinsichten und Grundlinien auf, welche durch die Jahrtausende alte Forschung nicht fraglich, sondern bestätigt worden sind. Dahin gehört insbesondere die Einsicht, daß alle naturwissenschaftlichen Ursachen zwar *causae verae*, aber doch Mittelursachen sind, daß alle Gesetzmäßigkeit Erklärung fordert; ganz abgesehen von den Tatsachen des inneren Lebens in unserem intellektuellen, sittlichen und religiösen Leben.

Dies vorausgesetzt, würde der Gottesbeweis aus der Kontingenz oder durchgängigen und grundsätzlichen Abhängigkeit der Welt eine andere Form erhalten, die zur kritischen Prüfung hier einmal ausgeführt sein soll. Der 1. Satz würde lauten: Alle Welttatsachen sind kontingent, d. h. bedingt und abhängig, im einzelnen sowohl wie in der ganzen Summe. Der 2. Satz: Alle Abhängigkeit hat

erfahrungsmäßig drei Wesenselemente: das Abhängige, das Unabhängige und das Abhängigsein. Der 3. Satz: Da wir nun in der Welt nur das Abhängige und das Abhängigsein wahrnehmen oder erfassen, muß das Unabhängige als der Träger und Ausgangspunkt der Abhängigkeit erschlossen werden, auch wenn das Unabhängige wesensmäßig jeder Erfahrung sich entzieht.

Ob sich daraus die absolute Transzendenz des *Ens a se* ergibt? Das ist durch die Kennzeichen des Abhängigen, der Welt, bestimmt, ob wir hier die uns bekannte Kategorie des Akzidens oder den Zusammenhang der Inhärenz annehmen können. Das ist nicht der Fall. Denn der Zusammenhang der Inhärenz, das Verhältnis von Substanz oder Wesen mit den Erscheinungsformen oder Akzidentien läßt eine so tiefgreifende Unterscheidung des Wesens von den Akzidentien nicht zu, wie wir sie in der Welt wahrnehmen, wenn wir deren Kennzeichen als durchgehende Bedingtheit erfahrungsmäßig feststellen. Es muß also ein anderes Verhältnis angenommen werden, worauf dann der Kausalitätsbeweis hinweist. Im Grunde heißt aber die Regel: *salvare apparentia*.

Als Beispiel möge der Kausalitätsbeweis ausgeführt werden, wie er etwa nach dem Vorausgehenden aufzubauen wäre. Die Formulierung kann verschieden erfolgen; es handelt sich ja nur um einen Vorschlag. Der Beweis aus der Ursächlichkeit schließt von der Abhängigkeit und relativen Selbständigkeit der Weltursachen auf die Erstursache.

1. Satz: Alles Geschehen in der Seele steht in einem tatsächlichen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, doch so, daß wir Ursache-Wirkungs-Zusammenhang unmittelbar erleben. So ist z. B. das Erinnern abhängig von der Stiftung von Vorstellungsverknüpfungen. Jeweils ist aus der Wirkung die Ursache zu bestimmen und umgekehrt; ihre Gesetzmäßigkeit ist psychisch. Auf der anderen Seite erfahren wir, daß die Ursachen im seelischen Wirkungs-Zusammenhang wirkliche Ursachen sind, *causae verae*, welche für die wissenschaftliche Ursachenforschung genügen, um daraus die Psychologie als Wissenschaft aufzubauen. Wir haben also hier einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, der einen individuellen Anfang genommen hat und nur durch die Generationenfolge mit den früheren Individuen wie mit den späteren zusammenhängt. Die Ursachenreihe kann beliebig nach vorwärts und rückwärts, d. h. ins Unendliche ausgedehnt werden, ohne daß der Charakter als wirkliche und doch abhängige Ursache geändert wird.

2. Satz: Nun ist alles seelische Geschehen nur jener Ausschnitt aus dem Weltgeschehen, der uns unmittelbar bekannt ist. Es zeigt uns aber das Weltgeschehen einen ähnlichen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, den die speziellen Naturwissenschaften der Mechanik und Biologie zu ihrem Gebäude benützen. Die Gesetzmäßigkeit ist mechanisch und biologisch, aber wieder ein wirklicher Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, so daß z. B. die mechanische Physik das Maß der Energie genau nach dem Maß der geleisteten Arbeit bestimmt und mit dieser identisch setzt. Auf der anderen Seite zeigt dieses Weltgeschehen ebenfalls

reine *causae verae*, also eine gewisse Selbständigkeit in der Verursachung, so daß die Naturwissenschaft eben diese Gesetze des Wirkens in der Welt ohne jede Rücksicht auf eine letzte Ursache erforschen und formulieren kann. Auch dieser Kausalzusammenhang kann nach den Voraussetzungen der Naturwissenschaft als ein unendlicher angenommen werden, ohne daß der Charakter der Ursachen in sich geändert wird. (Der Entropiesatz ist in seiner Formulierung sehr unklar und in seiner Bedeutung noch nicht genügend bestimmt. Insbesondere ist es wahrscheinlich, daß es ektropische Kräfte gibt, welche der Entropie entgegenwirken. Es scheint auch die Entropie einer asymptotischen Reihe zu gleichen nach Art eines unendlichen Bruches, dessen Wert ständig abnimmt, ohne je gleich Null zu werden.)

3. Satz: In jedem Falle haben wir in Seele und Welt zwar wirkliche, aber nur verursachte oder Mittelursachen, d. h. diese *causae verae* sind immer nur *causae secundae*. Diese *causae secundae* sind in sich und aus sich kraftlos wie eine unendliche Reihe von Nullen, wenn nicht eine Erstursache wie eine Eins vor den Nullen steht, welche den Zweitursachen erst Kraft des Wirkens gibt. So wirklich wie die erfahrungsmäßigen Zweitursachen muß auch die Erstursache sein. Denn wenn auch die Mittelursachen wirkliche Ursachen sind, so sind sie doch jede für sich und somit in ihrer Gesamtheit verursachte Ursachen, also wesensmäßig Wirkungen, die ihre Kraft von einer anderen Kraft borgen. Nun erschauen wir erfahrungsmäßig jede Wirkung nur im Wirkungs-Ursache-Zusammenhang. Da die Weltursachen als solche insgesamt Wirkungen sind, so haben wir erfahrungsmäßig von dem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, in dem die Gesamtheit der Weltursachen steht, die Wirkung, nämlich die Tätigkeit der Weltursachen, welche in sich Wirkung ist, und die Beziehung, eben den Zusammenhang von Wirkung mit der uns erfahrungsmäßig nicht gegebenen Erstursache. Wir müssen also, um der durch die Erfahrung verlangten Forderung an das Denken zu genügen, die uns nicht erfahrungsmäßig gegebene Erstursache hinzudenken, um so die wesensmäßige Eigenart der Mittelursache, Wirkung zu sein, zu wahren.

Andererseits muß diese Erstursache von den Zweitursachen unterschieden werden, weil auch die Zweitursachen wahre Ursachen sind. Die Erstursache muß wie ein Wille sein, der beseelt, ohne identisch mit den Organen zu sein, weil eben die Naturursachen relativ selbständige Ursachen sind. Wir nennen die Erstursache das *primum movens* oder den *primus motor immobilis* (Aristoteles-Thomas). Selbst wenn wir die Kette der Ursachenzusammenhänge in der Natur unendlich denken, d. h. anfangs- und endlos, so müssen wir doch den *primus motor* uns zur Erklärung des Wirkens dieser Mittelursachen hinzudenken, weil eine einfache Addition der Mittelursachen selbst in unendlicher Menge niemals zu einer qualitativen Änderung des Charakters als Mittelursachen führen kann, daß sie nämlich wesensmäßig Wirkungen sind.

Versuchen wir, das Wesen dieses *primus motor* zu erfassen, so stehen uns als Fußpunkte des Schlusses folgende Tatsachen der Welt und Seele zur Verfügung:

a) Unter den Naturursachen ist eine geistige Ursächlichkeit, der menschliche Wille. Dem entsprechend muß auch die Ursache so gedacht werden, daß sie Dasein und Wirken der geistigen Ursachen erklärt; sie muß also geistig sein.

b) Andererseits ist es nicht notwendig, sie als mechanische, d. h. materielle Ursache zu denken, weil wir das Wirken geistiger Ursachen im Materiellen, nämlich das Wirken des menschlichen Geistes, kennen, der, ohne materiell-mechanisch zu sein, auf materielle Systeme wirkt.

c) Da die Naturursachen wirkliche Ursachen sind, deren System in sich völlig geschlossen ist, obwohl sie ihre Wirkkraft ganz der Erstursache danken, so muß die Erstursache nach Art einer geistigen Ursächlichkeit gedacht werden, welche immanent wirkt, um die Mittelursachen mit Kraft zu erfüllen, und zugleich transzendent ist, weil die Mittelursachen als echte Ursachen nicht mit der Erstursache identisch sein können. Aus demselben Grunde muß die Erstursache zeit- und raumerhaben gedacht werden, auf daß sie den Mittelursachen in jedem Augenblick und Raumpunkte ihres Wirkens gegenwärtig sein könne. Damit ist wieder Immanenz und Transzendenz der Erstursache gefordert.

Schluß: Wir haben unter den Naturursachen nur eine einzige Ursächlichkeit, nach deren Analogie und Art die Erstursache wirksam und existierend gedacht werden kann. Das ist der menschliche Geist als geisterfüllter Wille. Dieser bewegt von innen heraus materielle Systeme, ohne mit ihnen identisch zu sein, z. B. das System des menschlichen Organismus. Er gibt demselben System Wirkkraft und ist doch in gewissem Sinne transzendent. Er ist raumlos und in gewissem Sinne auch zeiterhaben, da er keinen Raum erfüllt und aller mechanischen Gesetzlichkeit gegenüber selbständig ist, da er wenigstens einige Zeitpunkte in sich faßt und durch die Erinnerung die Zeitlichkeit überwindet. Es muß also auch die Erstursache geistig gedacht werden, und zwar als bewußter Geist, um das Wirken des erfahrungsmäßigen bewußten Geistes (im Menschen) zu erklären. Sie muß raum- und zeiterhaben sein, um auch eine unendliche Fülle von Mittelursachen in Raum und Zeit zu umfassen. Sie muß im geistigen Sinne unendlich sein, um nach Art des Geistes den ganzen Umfang der Mittelursachen beherrschen und erfüllen zu können. Also ist die Erstursache geisterfüllter, raum- und zeitloser, allumfassender und alldurchdringender Wille.

Wie dieser Schluß von der Voraussetzung getragen ist, daß der Satz vom zureichenden Grunde keinerlei Ausnahme gestattet, ist leicht ersichtlich. Ob die Änderung im Aufbau nur formal ist? Zum mindesten scheint sie mir den schärfsten logischen Anforderungen der Gegenwart zu entsprechen. Die zwei Vordersätze enthalten nur Erfahrungen, d. h. Aussagen über ein Seiendes, die dies unmittelbar sind. So kann auch der Schlußsatz auf ein Seiendes gehen.

Ich meine auch nicht, daß durch solch strengen Aufbau auf der Erfahrung der Gottesbeweis an Kraft einbüße. Es ist einmal das Stigma unserer Erkenntnis, gerade nach Aristoteles und Thomas, daß sie von der Erfahrung ausgeht. Daß sie deswegen nicht in die Grenzen der Erfahrung eingeschlossen ist, lehrt die

kritische Prüfung der einfachsten wissenschaftlichen Erkenntnis. Erkenntnis heißt eben, die Sinneserfahrung überschreiten. Das dürfte doch das einhellige Ergebnis der Kritik am Konszientialismus und Psychologismus sein. Wer dies Ergebnis nicht annimmt, setzt einen Glauben gegen den anderen. Es kommt dazu, daß die Gottesbeweise, welche vom inneren Leben des Menschen ausgehen, Momente geltend machen, welche zu tiefst im ganzen Wesen der menschlichen Persönlichkeit verwurzelt sind. Das gilt vom Gottesbeweis aus dem Erkennen, den *Schell* nach Augustin besonders ausgebaut hat. Für den Gottesbeweis aus dem sittlichen Leben, der doch von dem handelt, was jeder Mensch als den Kern seines Wesens erlebt. Selbst *Kant* macht vor diesem halt; denn seine „Postulate“ sind doch vom selben Satze des zureichenden Grundes getragen wie unsere Gottesbeweise. Nur dürfen wir nicht den sittlichen Gottesbeweis in der verkrüppelten Form stehen lassen, wie sie *Kant* erfunden. Das sittliche Erleben mit seinem Kampfe um das „Du sollst“ als den Ausdruck dessen, was unsere Persönlichkeit erst werden soll, spricht eine viel erschütterndere Sprache. Ebenso ist es mit dem religiösen Gottesbeweis aus dem religiösen Erleben, das um Befreiung ringt im Kampfe mit den nur allzu realen Mächten der Sünde und des Todes. Um diese Erfahrungen kommt kein innerlicher Mensch herum.

IV.

Zu *Sawickis* Beweisen mögen noch einige Einzelausstellungen gestattet sein. Wenn ich seine Gottesbeweise recht prüfe, so lassen sich alle genau so formulieren, wie ich vorgeschlagen, ja einzelne, wie der nomologische Beweis, entsprechen nahezu dieser Anforderung. Es muß nur der Satz vom Kontingenzbeweis, der alles tragen soll, so umgeformt werden, daß eben der Satz vom zureichenden Grunde als die alle tragende Voraussetzung erscheint, um aus dem Gebäude des Beweises selbst entfernt zu werden. Dagegen begrüße ich sehr den entschlossenen Aufbau auf der Unendlichkeit der Kausalreihe (S. 93). — Die Beweise von der Welt her müssen meines Erachtens alle durch den Gedanken erweitert werden, daß wir in der Welt überall eine relative Selbständigkeit im Sein, in der Ursächlichkeit, in der Gesetzmäßigkeit sehen, damit die absolute Transzendenz des Weltgrundes sichtbar wird. Die Naturwissenschaft fußt ja auf dieser Tatsache, wenn sie methodisch die letzten Gründe, die letzte Ursache, den Gesetzgeber aus ihrem Kalkül ausschließt, um reine Wissenschaft zu bleiben. — Die „Einheit des Ens a se“ meint die Einzigkeit; der Ausdruck Einheit ist hier irreführend, weil er verschiedener Deutung fähig ist (zu S. 102 ff.). — Auch der Ausdruck Persönlichkeit für das Ens a se ist strenge genommen zu vermeiden. Denn er legt immer den Gedanken an die Einpersönlichkeit des Ens a se nahe; dabei lehrt die Offenbarung die Dreipersönlichkeit. So würde ich von dem vieldeutigen Fremdwort Persönlichkeit gerne absehen und statt dessen selbstbewußtes und selbstbestimmtes Leben, geistiges Leben wählen, da wir uns darunter eher etwas vorstellen können. Zum wenigsten würde ich

lieber den Ausdruck Personalität des Weltgrundes nehmen. — Die Aufgabe der natürlichen Theologie würde ich lieber auf die Darlegung der Bestimmtheiten des Weltgrundes einschränken bzw. auf die Darlegung des innergöttlichen Lebens, soweit dies uns von den Gottesbeweisen her überhaupt möglich ist. Die Gottesbeweise selber gehören noch in die Metaphysik.

Sawicki vermeidet für den letzten der von ihm angeführten Gottesbeweise aus der Zielstrebigkeit des menschlichen Geistes den von Schell geprägten Ausdruck „Religiöser Gottesbeweis“. Wohl mit Recht. Er ist doch erst eine Konsequenz des wirklichen religiösen Erlebens. Aber mit Gott als dem Ziel des religiösen Triebes hat er auch zu tun. Jedoch meine ich: Der Wert des Heiligen, auch in seiner Sonderart dem Sittlichen gegenüber, scheint mir jetzt genügend sichergestellt, um aus der religiösen Erfahrung selbst auch einen Gottesbeweis führen zu können. Die Religion ist Tatsache, das Heilige als der Wert, um den die Religion ringt, ist ebenso Tatsache in der Objektivität seines Seins; so müßte sich ein Beweis ergeben. Um die Formulierung ringe ich selber noch.

Möchten meine wenigen Bemerkungen das Problem so vorwärts fördern, wie das mit dem schönen Buche *Sawickis* selber der Fall ist.

Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters.

Von Professor Dr. D. h. c. Anton Baumstark, Bonn.

Daß alle frühchristliche Entwicklung geschichtlich ihre letzte Verankerung im Mutterboden des Judentums hat, ist eine Tatsache, die nicht erst bewiesen, sondern nur niemals vergessen werden muß. Um nur zweierlei anzuführen: vom Judentum hat das junge Christentum erstens im Alten Testament sein erstes und zunächst einziges Offenbarungsbuch übernommen, und ihm das Erbe dieses heiligen Buches erhalten zu haben, ist gegenüber der antinomistischen Spiritualisierung der Gnosis und der verführerischen Verkündigung Markions vom „fremden Gotte“ das unvergängliche Verdienst der katholischen Kirche des 2. Jahrhunderts. Von den heiligen Zeiten des Judentums und ihrem Festbrauche, von seinem Gebetsleben, seinen halbkultischen Mahlzeiten und seinem synagogalen Wortkultus aus hat zweitens die christliche Liturgie die bestimmenden Züge jener Eigenart erhalten, die wiederum vor der ihr durch die Gnosis drohenden Gefahr einer Überwucherung mit Einflüssen hellenistisch-orientalischer Mysterienkulte durch die Weisheit der Kirche bewahrt wurde.

Nun wäre es allerdings sehr verfehlt, das Judentum des neutestamentlichen Zeitalters, an das wir zum Verständnis frühchristlicher Erscheinungen anzuknüpfen haben, schlechthin dem rabbinischen Judentum gleichzusetzen, das uns zuerst aus der eigentlichen Magna carta seines Wesens, der vom Jehuda Hannasi in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts redigierten Mischna, und weiterhin in der Tosephta seines Schülers Chijja bar Abba, den beiden Talmuden, und der Literatur der Midraschim entgegentritt. Das rabbinische Judentum des mischnischen und nachmischnischen Zeitalters ist das Ergebnis einer der denkwürdigsten Reaktionsbewegungen, welche die Geschichte geistigen Lebens aufzuweisen hat: einer gewaltigen, durch und durch nationalen, um nicht zu sagen: nationalistischen Selbstbesinnung, aber auch Selbstverengung und Selbstabschließung, durch welche der jüdische Geist in unverwüstlicher innerer Kraft auf die äußere Katastrophe des Jahres 70 antwortete. Will man sich gewissermaßen blitzhaft vergegenwärtigen, um was es sich hier handelte, so muß man dem durch die Mischna eröffneten rabbinischen Schrifttum einen Philon, beziehungsweise die gesamte jüdisch-hellenistische Literatur gegenüberstellen, über die wir seit einigen Jahren einen ausgezeichneten neueren Überblick von O. Stählin besitzen¹. Vielleicht sogar noch instruktiver ist der Gegensatz dessen, was der epigraphische Befund bezüglich des Grades lehrt, den die Hellenisierung breiter Massen der Judenschaft erreicht gehabt hatte. Mit verschwindender Seltenheit erscheint auch nur ein hebräischer Friedenswunsch auf den fast durchweg

¹ Griechische Literaturgeschichte von W. v. Christ. In Verbindung mit O. Stählin neubearbeitet von W. Schmid. II. Teil, 1. Hälfte, 535—656.

griechischen oder lateinischen Epitaphien der unterirdischen jüdischen Friedhöfe Roms, von denen diejenigen der Katakombe am Monte Verde in einer Musterpublikation aus dem Nachlasse *N. Müllers* durch *N. A. Beïs* vorgelegt wurden². Und inschriftliche Funde auf dem Boden Jerusalems beleuchten überraschend, wie stark in der heiligen Stadt selbst der epigraphische Gebrauch der griechischen Weltsprache an Synagogenbauten und in den Höfen des herodianischen Tempels verbreitet war³. Wie schroff die neue Einstellung den Bruch mit der Vergangenheit vollzog, erhellt wohl am klarsten aus dem denn auch durch *A. v. Harnack* gelegentlich in mündlichem Vortrage scharf unterstrichenen Umstand, daß von dem umfangreichen apokalyptischen Schrifttum, in dem unter der Römerherrschaft das eschatologische Hoffen und Harren Israels seinen Niederschlag gefunden hatte, kein einziges Stück sich in jüdischer Überlieferung erhalten hat. Alles, was von jener Literatur sich gerettet hat, verdankt diese Rettung vielmehr dem Interesse christlicher Kreise, wie nur auf christlichem Boden, durch Paulus machtvoll aufgenommen, der universalistische Missionsgedanke fortlebte, der einst nicht nur dem hellenistischen Judentum seine Proselyten geworben hatte, mit dem Sichdurchsetzen der nationalistischen Reaktion aber naturgemäß abstarb.

Muß mithin das Judentum des neutestamentlichen Zeitalters als eine vom rabbinischen Judentum der Folgezeit klar zu unterscheidende historische Größe gefaßt werden, so bezeichnen doch Literatur und religiöses Leben des letzteren einen unschätzbaren Weg, um zu ersterem vorzudringen, und nicht dankbar genug wird man es begrüßen können, daß heute ein Monumentalwerk wie der „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch“ von *H. Strack* und *P. Billerbeck* die Führung auf diesem Wege übernimmt. Aber gerade dem tiefen Eindruck gegenüber, den ein hier mit staunenswerter Erudition ausgebreitetes Material nicht zu verfehlen vermag, darf und sollte doch auch mit Entschiedenheit ausgesprochen werden, daß der über das rabbinische Judentum führende immerhin nicht schlechthin der, sondern eben nur ein Weg zu der unmittelbaren Umwelt ist, aus welcher die Botschaft des Evangeliums hervortrat, und daß neben ihm noch andere Pfade zu jenem Ziele der Forschung sich darbieten und von ihr begangen werden müssen.

Speziell für die beiden berührten Gebiete der Bibel und Liturgie mag, wenn auch nur in andeutendem Überblick, auf eine Reihe solcher Nebenwege hingewiesen werden.

² Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monte Verde zu Rom. Entdeckt und erklärt von *N. Müller*. Nach dem Tode des Verfassers vervollständigt und herausgegeben von *N. A. Beïs*. Leipzig 1919.

³ Vgl. *L. H. Vincent*, Découverte de la „Synagogue des affranchis“ à Jérusalem, *Révue Biblique* XXX (1921), 247—577 bzw. schon *Ch. Clermont-Ganneau*, Une stèle du temple de Jérusalem: *Revue Archéologique*. Nouv. Série XII (1872) 214—234.

1. Eine der bedeutungsvollsten Schöpfungen des rabbinischen Judentums ist der sogenannte masoretische Text des Alten Testaments: die Trias von Thora, Nebiim und Ktubhim: Gesetz, Propheten und der durch den Psalter eröffneten Reihe von 11 Hagiographen in einer hebräischen Textform, die das Ergebnis einer augenscheinlich auf Grund guter alter Handschrift mit glücklichem Takte durchgeführten gelehrten Rezension darstellt. Dem apostolischen Zeitalter ist, wie die enge Begrenzung des rabbinischen Kanons, so auch diese Textform unbekannt gewesen. Was den Umfang des Kanons betrifft, so genügt es, an den reicheren Bestand der LXX und an die selbst über deren Rahmen noch hinausgehenden Zitate untergangener γραφαί in der urchristlichen Literatur zu erinnern.

Ein vormasoretischer Vulgärtext liegt wenigstens für das erste Drittel des rabbinischen Kanons neben einer aramäischen und kümmerlichen Trümmern einer griechischen Übersetzung noch unmittelbar in dem hebräischen Pentateuch der Samaritaner vor, von dem wir nunmehr die — wenn auch nicht in jeder Beziehung befriedigende — große kritische Ausgabe *Aug. v. Galls* besitzen⁴. Sein Wortlaut ist nur an verhältnismäßig äußerst wenigen Stellen durch tendenziöse samaritanische Retuschierung bedingt. Nicht in solcher begründet ist vor allem eine charakteristische Neigung zu harmonisierenden Textauffüllungen aus sachlich verwandten anderen Stellen.

Ungleich näher als dem masoretischen Texte hat sodann dieser durch die Samaritaner erhaltenen Textgestalt im Pentateuch die Vorlage der LXX gestanden. Das und die entsprechende Diskrepanz zwischen LXX und masoretischem Text auch im zweiten und dritten Teile des letzteren sind Dinge, die längst hinreichend beobachtet wurden. Dagegen wird man dem Wesen und der geschichtlichen Stellung der LXX selbst nicht gerecht, so lange man, mehr oder weniger im Schatten des Aristeasbriefes stehend, in ihr schlechthin die alte alexandrinische Übersetzung der jüdischen heiligen Schriften erblickt, deren ursprünglich einheitlicher Text nur durch Verwilderung und Verwahrlosung in gewisse handschriftliche Spielarten zerfallen wäre, und diese versio Alexandrina dann auch von den griechisch schreibenden Autoren des Neuen Testaments benutzt und zitiert sehen möchte. Beachtenswerte „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes“ von *P. Kahle*⁵ legen eine wesentlich andere Betrachtungsweise nahe. Wie die Übertragung in irgendwelche aramäische Volksdialekte Palästinas und Syriens wurzelt auch diejenige wenigstens zunächst des Pentateuchs und dann auch der Propheten in die griechische Umgangssprache Ägyptens und weiterhin der gesamten westlichen Diaspora naturgemäß in den Bedürfnissen kultischer Schriftverlesung der Synagoge. Wie dort, wird auch hier im Anfang der Entwicklung eine nur allmählich zu konventioneller Bestimmtheit des Wortlautes sich festigende mündliche Verdolmetschung, das Targum,

⁴ Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. Gießen 1914—1918.

⁵ Theologische Studien und Kritiken 1915, 399—439.

gestanden haben. Der Schritt einer auch schriftlichen Fixierung folgt bei einer solchen erst als ein weiterer auf jene konventionelle Festigung des Wortlautes. Beide erzielen aber fürs erste noch keine absolute Einheitlichkeit des Textes, sondern lassen zunächst dem Umlaufen einer Mehrzahl verschiedener Rezensionen Raum. Ein einheitlicher *Textus receptus*, wie er unverkennbar durch die Wundererzählung des Aristeasbriefes an der angeblichen Arbeit der alexandrinischen 70 Übersetzer zur Einführung empfohlen werden will, bildet erst den Abschluß eines so gesehenen Verlaufes der Dinge.

In der Tat haben denn auch schon seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts Beobachtungen eingesetzt, die hier und dort alte Fassungen des griechischen alttestamentlichen Textes aufdeckten, die nicht nur im Wortlaut von der normalen LXX abwichen, sondern sogar auf eine von ihrer Vorlage abweichende Textgestalt des hebräischen Originals zurückgingen. Anklänge an die Neuübersetzungen eines Aquila, Symmachos und Theodotion oder an die Textrezension des Antiocheners Lukianos sind in Zitaten jüdisch-hellenistischer und ältester christlicher Literatur schon vor der Entstehung jener erst aus dem 2. bzw. von der Wende des 3. zum 4. nachchristlichen Jahrhundert stammenden Textgrößen festzustellen und gestatten nur die Deutung, daß hier benützte Fassungen der fraglichen Art an der betreffenden Stelle sich bereits mit dem Wortlaut jener jüngeren Erscheinungen berührten. W. Bousset⁶ hat diese Sachlage bei Justinus Martyr, der heutige Bischof von Ermland Aug. Bludau⁷ speziell für den Danieltext neben ihm bei Klemens Romanus und Hermas nachgewiesen. Nach dem Vorgange von C. Siegfried⁸ hat A. Mez⁹ Erscheinungen bei Fl. Josephus, die man aus simultaner Benutzung der LXX und des hebräischen Urtextes erklären wollte, vielmehr auf die Abhängigkeit von einem griechischen Texte zurückgeführt, der eben mit dem durch die christliche Kirche übernommenen der LXX nicht übereinstimmt. Eine durch Alfr. Gercke angeregte Dissertation von Aug. Schröder¹⁰ hat gezeigt, daß die Schriftzitate Philons im allgemeinen systematisch nach der griechischen Kirchenbibel korrigiert sein dürften, während nur zwei Kodizes in den beiden Schriften über die Opfer Abels und Kains und über die Unveränderlichkeit Gottes den ursprünglichen, wiederum aus einem anderen griechischen Texte geflossenen Wortlaut bewahrt haben. Schon vor drei Jahrzehnten hatte H. Vollmer¹¹ eingehend auf die auffallenden Berührungen hinge-

⁶ Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik. Göttingen 1890, 18—32, § 4: Die alttestamentlichen Zitate Justins.

⁷ De Alexandrinae interpretationis libri Danielis indole critica et hermeneutica. Münster i. W. 1891, 18—22.

⁸ Die hebräischen Worterklärungen des Josephus: Zeitschr. f. d. alttestamentliche Wissenschaft III (1883), 32—52.

⁹ Die Bibel des Josephus untersucht. Basel 1879.

¹⁰ De Philonis Alexandrini vetere testamento. Greifswalde 1907.

¹¹ Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus textkritisch und biblisch-theologisch gewürdigt. Freiburg i. Br., Leipzig 1895, 21—35.

wiesen, die auch die Schriftzitate des Völkerapostels mit Aquila, Symmachos und Theodotion verraten. *Kahle*¹² konnte den hochwichtigen Nachweis eines israelitischen Forschers, *Heinr. Hammer*¹³, aufnehmen, daß die Predigt des Stephanos in Apg 7 und die Stelle 9, 3 f. des Hebräerbriefs einen griechischen Pentateuchtext voraussetzen, dessen Vorlage mit dem hebräischen Pentateuch der Samaritaner übereinstimmte. Von hier scheint nun aber ein überraschendes Licht auch auf die neutestamentlichen Prophetenzitate ganz im allgemeinen zu fallen. Nichts ist für diese ja bezeichnender als die Häufigkeit einer scheinbaren Kontamination verschiedener biblischer Stellen. Man hat diese Erscheinung auf ein Abhängigkeitsverhältnis deuten wollen, in dem insbesondere der paulinische Schriftbeweis bereits älteren, sachlich geordneten Anthologien biblischer Stellen gegenüber stünde¹⁴. Sie liegt aber vor allem doch völlig in der Richtung der harmonisierenden Textauffüllungen des samaritanischen Pentateuchs. Die nach-exilische Jahvegemeinde Samarias hat eben — man möchte sagen: leider — vom heiligen Schrifttum Israels nur das pentateuchische Gesetz übernommen. Aber eine Vulgärgestalt von gleicher Richtung wie der von ihr rezipierte Pentateuchtext ist naturgemäß auch von den Prophetenbüchern im Umlauf gewesen. Wirkt nun eine auf jenem beruhende griechische Pentateuchversion im Neuen Testament nach, so liegt nichts näher, als hier das Nachwirken auch einer Prophetenversion von entsprechender Grundlage zu konstatieren.

Ich möchte nicht nur dies hier einmal aussprechen, sondern erstmals noch auf zwei letzte Stellen aufmerksam machen, an denen sich, bisher unbeachtet, besonders bedeutsame Reste eines wilden griechischen Textes des Alten Testaments erhalten haben. Es sind zunächst die merkwürdigen Kap. 33—38 des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen, deren mehrfach von der LXX abweichende Zitate speziell des Pentateuchs, ohne sich geradezu mit der samaritanischen Textgestalt zu decken, doch in unverkennbarer Weise deren harmonisierende Richtung teilen. Dann aber sind es vor allem die alttestamentlichen Zitate der Apostolischen Didaskalia, die einer sorgfältigen Untersuchung auf Grund der syrischen und altlateinischen Übersetzung und der griechischen Bearbeitung in den Büchern I—VI der Konstitutionen dringend bedürften. Was hier geradezu einzig dasteht, sind namentlich umfangreiche Anführungen aus Proverbien, Ezechiel, IV Könige und II Chronik, deren überaus eigenartige Textgestalt durch Ungenauigkeit eines gedächtnismäßigen Zitierens unmöglich erklärt werden kann. Das Seltsamste sind dabei das auch in die Liturgie orientalischer Kirchen übergegangene lange Gebet des Manasse und die im Zusammenhange mit demselben über das Ende dieses Königs gemachten Angaben. Man

¹² A. a. O., 400 ff.

¹³ Traktat vom Samaritanermessias. Studien zur Frage der Existenz Jesu. Bonn 1913.

¹⁴ So *E. Hatch*, Essays in biblical Greek. Oxford 1889, 203—214 und *H. Vollmer* a. a. O., 38—48.

beliebt wohl, das in selbständiger Überlieferung lateinisch bis in den offiziellen Anhang der Vulgata gelangte Gebet, das auch S. Julius Africanus kannte¹⁵, als eine Schöpfung des Verfassers der Didaskalia selbst anzusprechen¹⁶ und für die erzählenden Details ihn von jüdischer Legende abhängig sein zu lassen¹⁷. Allein damit wird man nicht der Tatsache gerecht, daß er unzweideutig bezeugt, vielmehr beides in seinem Chroniktext gelesen zu haben, der hier also eine etwa den griechischen Danielzusätzen entsprechende Erweiterung aufwies.

Vor Probleme, die bislang durchaus noch nicht in richtiger Beleuchtung gesehen wurden, stellt auch das Alte Testament der unter dem Namen der Peschitta bekannten syrischen Kirchenbibel. Man pflegt es aus einer wesentlich schon mit dem masoretischen Text identischen hebräischen Vorlage übersetzt, diese Übersetzung dann aber weitgehend nach der LXX modifiziert sein zu lassen¹⁸. An der Genesis hat eine Dissertation von *J. Hänel*¹⁹ vielmehr die gewagte These zu erhärten versucht, daß sich schon der ursprüngliche syrische Übersetzer bei Übertragung seiner hebräischen Vorlage aus einer semitischen Sprache in die andere des griechischen Textes der LXX als Hilfsmittels bedient habe. In der Tat dürfte bei bestimmten Büchern, so vor allem beim Psalter, eine nachträgliche Beeinflussung des syrischen Textes durch die LXX wohl wirklich stattgefunden haben. Bei anderen kann davon nicht die Rede sein. Namentlich ist eine, wie auch immer geartete Abhängigkeit des erst seit kurzem in einer brauchbaren Ausgabe vorliegenden Pentateuchtextes der Peschitta durch die LXX ausgeschlossen. Ich habe in akademischen Übungen peinlich die Beweisführung Hänels nachgeprüft²⁰, und es hat sich auch nicht eine einzige Stelle gefunden, an der ein Einfluß der LXX mit Sicherheit wäre festzustellen gewesen. Die unleugbaren Berührungen des altsyrischen Pentateuchtextes mit dem griechischen erklären sich

¹⁵ Vgl. ein Scholion bei Georgios Hamartolos Kap. 60 bzw. in den *Sacra Parallela* des Johannes von Damaskus V 7 (Migne PH. CX, Sp. 287; XCV, Sp. 1455): 'Ιστορήται παρὰ Ἀφρικανῶ, ὅτι ἐν τῷ λέγειν ᾧδὴν τὸν Μανασσῆ τὰ δεσµὰ διεφράγη σιδηρᾶ ὄντα καὶ ἔφυγεν. Es ist sehr einfach, aber eben auch reine Willkür, wenn *F. X. Funk*, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, 86, Anmerk., sich über dieses Zeugnis mit der Erklärung hinwegsetzt, daß es „valde dubium“ sei.

¹⁶ So *F. Nau*, *Un extrait de la Didascalie: La Série de Manassè*, *Revue de l'Orient Chrétien*, Nouv. Série III (1908), 134—141.

¹⁷ So noch *Funk* a. a. O., 84, Anmerk.

¹⁸ Vgl. *meine* *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922, 23 f.

¹⁹ Die außermasoretischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschitta in der Genesis. Gießen 1901.

²⁰ An der Hand der neuen Ausgabe *Pentateuchus Syriace post Samuelem Lec recognovit, emendavit, edidit Guilelmus Emery Barnes adiuvantibus Carolo W. Mitchell, Johanne Pinkerton*. London 1914. Auf den ältesten Handschriften des British-Museums fußend, ist diese trotz des bedauerlichen Fehlens eines Apparats ganz unschätzbar und für irgendwelche Beschäftigung mit dem Pentateuchtext der Peschitta nunmehr allein brauchbar.

vielmehr daraus, daß der zweifellos noch aus jüdischen Kreisen hervorgegangenen ostaramäischen Version eine hebräische Textgestalt zugrunde lag, die zwischen alten Vulgärtexten, wie sie in der Hand der Samaritaner oder durch die griechische Überlieferung kenntlich werden, und dem masoretischen Texte des rabbinischen Judentums in der Mitte stand. Näherhin wird sich der Pentateuch der Peschitta als die schriftliche Fixierung einer im engsten Zusammenhang mit Palästina stehenden Targumtradition erweisen, deren Übertragung nach dem mesopotamischen Osten durch den um die Mitte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts erfolgten Übertritt des Königshauses der Adiabene zum Judentum verständlich wird.

Zu dieser Lösung drängt das Verhältnis, das zwischen dem Peschittapentateuch und dem altpalästinischen Targum besteht. Das letztere war bisher nur in der Gestalt des sogenannten Targum Jeruschalmi bekannt²¹, das lediglich in Auswahl zu bestimmten Stellen des heiligen Textes erhalten ist. Dazu gesellen sich nun aber Bruchstücke alter Vollhandschriften, deren Veröffentlichung durch *Kahle* wir mit Spannung entgegensehen dürfen. Ich habe in den erwähnten akademischen Übungen bereits diese wertvolle Bereicherung des Materials berücksichtigen können. Dabei ergab sich alsdann, immer aufs neue sich wiederholend, der Befund, daß noch enger als samaritanischer Pentateuch und LXX nach oben gegen diese, nach unten gegen den masoretischen Text hin Peschitta und palästinisches Targum sich zu einem Zwillingspaare von Zeugen der textgeschichtlichen Entwicklung zusammenfinden. Als getreue Spiegelung wesenhaft schon des masoretischen Textes tritt entsprechend neben diesen erst das im babylonischen Talmud als offizielle Form der aramäischen Pentateuchversion bewertete sogenannte Onkelos-Targum.

In ein neues Licht rückt damit aber schließlich auch eine letzte, bereits sekundäre Gestalt des aramäischen Pentateuchs: das Targum des angeblichen Jonathan ben Uzziel²². Das Bild eines fast mosaikartigen Nebeneinanders heterogener Elemente darbietend, deckt es sich nämlich bald mit dem Onkelos-Targum, bald tritt es im Gegensatz zu ihm als dritter Zeuge älterer Überlieferung an die Seite von Peschitta und palästinensischem Targum. Pseudo-Jonathan erweist mit anderen Worten sich als das Ergebnis einer Revision, die das altpalästinensische Targum auf Grund von Onkelos erfahren hat, ist mithin, wo er von Onkelos abweicht, zur Ausfüllung der Lücken der palästinensischen Überlieferung von nicht zu unterschätzendem Werte.

Nicht hoch genug kann vollends jene Überlieferung selbst eingeschätzt

²¹ Erstmals gedruckt in der rabbinischen Bibel vom Jahre 1517. Kritische Ausgabe von *M. Ginsburger*, *Das Fragmententargum (Thargum Jeruschalmi zum Pentateuch)*. Berlin 1899. Vgl. *G. Dalman*, *Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch* ². Leipzig 1905, 28 f.

²² Vgl. *G. Dalman* a. a. O., 27 f. Beste Ausgabe von *M. Ginsburger*, *Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch)*. Berlin 1903.

werden. Sehe ich recht, wenn ich ihre Verpflanzung nach den Ufern des Euphrat und Tigris mit Izates, Monobazos und Helena von Adiabene in Verbindung bringe, dann ist ihre Existenz unmittelbar für das apostolische Zeitalter bezeugt, die von ihr reflektierte Textgestalt des hebräischen Originals als die landläufige der Erdentage Jesu erwiesen.

Das Ergebnis wird kaum überraschen, wenn ich daneben die Tatsache stelle, daß wir nicht minder weit hinauf mit der ältesten Spur einer schon schriftlich niedergelegten aramäischen Übersetzung sogar der Psalmen geführt werden, die uns unmittelbar wieder im fernen Osten des Zweistromlandes entgegenzutreten scheint. Die Forschungen *M. Lidzbarskis*²³ und *R. Reitzensteins*²⁴ haben es mindestens im allerhöchsten Grade wahrscheinlich gemacht, daß die merkwürdige südbabylonische Sekte der Mandäer unter dem Einfluß des gnostischen Gedankens und iranischer Lichtreligion aus einer Gemeinde von Bekennern Johannes des Täufers hervorgegangen ist, letzten Endes also nichts Geringeres bedeutet als einen gleichfalls dem Boden des Judentums entwachsenen älteren Nebenschößling des Christentums. Ihre religiöse Literatur ist dank der Editions- und Übersetzungsarbeit Lidzbarskis seit einem Jahre²⁵ in allen ihren Haupterscheinungen bequem zugänglich. Zweimal begegnet nun in jener Literatur mit leichten Varianten ein altes Lied, das aus einer Paraphrase von Psalm 113 (114), V. 3—7 besteht²⁶. Diese weist aber sprachliche Mißverständnisse auf, die nur auf Grund eines aramäischen Textes verständlich sind²⁷. Man wird zu dem Schlusse gedrängt, daß einen solchen Text der Psalmen schon die alte Täufergemeinde mitbrachte, als sie anscheinend aus dem nordöstlichen Randgebiete Palästinas in Babylonien einwanderte.

2. Wieder masoretische Text des Alten Testaments ist auch die reich entwickelte synagogale Liturgie eine Schöpfung erst des rabbinischen Judentums, die aber gleich jenem ihre Vorgeschichte in den die Tage des Urchristentums umschließenden Jahrhunderten gehabt hat. Altkirchlicher und synagogaler Kultus erscheinen als divergierende Weiterbildungen auf einer und derselben Grundlage. Auf beiden Seiten ist von vornherein mit einem Nachwirken nicht zuletzt eines Wortelementes zu rechnen, das notwendig schon den Opferdienst des nach-exilischen Tempels begleitet haben muß. Wie zunächst dieses Element in den jüngsten Schichten des alttestamentlichen und in apokryphem Schrifttum einen

²³ Das Johannesbuch der Mandäer. Gießen 1905—1915, S. XVI—XXVII. Mandäische Liturgien, mitgeteilt, übersetzt und erklärt. Berlin 1920, S. XV—XXI. Ginza, der Schatz oder das Große Buch der Mandäer übersetzt und erklärt. Göttingen 1925, S. V—XII.

²⁴ Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung. Heidelberg 1919. Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn a. Rh. 1921, besonders S. 125—131.

²⁵ Durch die soeben Anmerk. 23 angeführte Übersetzung des Ginza.

²⁶ Mandäische Liturgien, 126 f. bzw. Ginza, 175 f.

²⁷ Vgl. Lidzbarski, Ginza, 178, Anmerk. 4; 179, Anmerk. 1.

Widerhall finden dürfte, habe ich schon vor Jahren in einem Aufsatz über „das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums“²⁸ ausgeführt.

Eine erstklassige Quelle für die Urgeschichte des eigentlich synagogalen Kult- und Gebetslebens ist sodann das Neue Testament. Die lukanische Erzählung vom Auftreten des Herrn in der Synagoge von Nazareth und die Berufung des Paulus auf die an jedem Sabbat in den Synagogen stattfindende Verkündigung der Lehre des Moses sind die ältesten Zeugnisse, die in plastischer Klarheit das Bild alles späteren synagogalen Lesegottesdienstes mit seiner Doppelperikope aus Gesetz und Propheten vor uns erstehen lassen. Wie im Neuen Testament bereits auch die eigentlichen Stammgebete des rabbinischen Judentums, Qaddisch, Achtzehngebet, Schma' und Tischsegen, anklingen, hat soeben *Joach. Jeremias* in einem anziehenden Aufsatz über „das Gebetsleben Jesu“ zusammengefaßt²⁹. Er hat dabei auch auf die bedeutsame Tatsache hingewiesen, daß zweifellos die ältesten rabbinischen Generationen Änderungen in Kultbrauch und Gebetswort aus bewußtem Gegensatz zu christlicher Übung durchgeführt haben. Ein Israelite *Ludw. Venetianer*³⁰ hatte schon vor Jahren in dieser Gegensätzlichkeit die treibende Kraft bei der endgültigen Gestaltung der synagogalen Prophetenlektion erblickt und folgerichtig, wenngleich im einzelnen nicht in völlig einwandfreier Weise, zur Rekonstruktion einer älteren Ordnung derselben die liturgische Schriftlesung der Kirche beigegeben.

In Zusammenhang mit antichristlicher Einstellung ist zweifellos auch die unverkennbare Einseitigkeit zu verstehen, mit der späterhin die formale Gestaltung der synagogalen Gebetsrede durch die typische Form der sogenannten „Berakha“ beherrscht wird. Auf eine noch freiere und abwechslungsreichere Formengebung weisen hier schon im Rahmen rabbinischen Schrifttums die Gebete angesehener Gesetzeslehrer älterer Zeit zurück, die im babylonischen und namentlich im palästinensischen Talmud mitgeteilt werden. Von einer noch ungleich höheren Bedeutung sind aber umfangreiche Texte hellenistisch-jüdischen Kultgebetes, die sich unter dem dünnen Firnis einer literarischen Christianisierung erhalten haben.

Ich habe bereits wegen ihrer Pentateuchzitate der Kapitel 33—38 des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen gedacht. Daß es sich in dem unter jeder anderen Voraussetzung äußerst rätselhaft bleibenden Stück um eine solche Christianisierung einer jüdischen Vorlage handelt, ist eine Überzeugung, die sich mir schon vor rund zwei Jahrzehnten festigte. Mit dem allgemeinen Nachweis dieses

²⁸ Theologie und Glaube II (1910), 353—370.

²⁹ Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche XXV (1926), 123—140.

³⁰ Ursprung und Bedeutung der Prophetenlektionen: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft LXIII (1909), 103—170.

Verhältnisses ist mir in einer seiner letzten Arbeiten *Bousset* zuvorgekommen³¹, wobei er übrigens wohl sicher durch eine Stelle meines Büchleins über „die Messe im Morgenland“³² angeregt war. Was er aber noch nicht erkannte, ist die Tatsache, die ich nun doch demnächst in einer eingehenden Neuuntersuchung nachweisen werde, daß unsere Kapitel näherhin nichts Geringeres bergen als die vollständige Agenda für den Morgengottesdienst einer hellenistischen Synagoge einschließlich der Auswechselstücke für Sabbate, Fast- und bestimmte Festtage.

An einem Punkte von entscheidender Bedeutung, in der Verwendung von Dt 4, 39 als kultischer Bekenntnisformel an der Stelle von Dt 6, 4 f., berührt sich mit der verschollenen hellenistisch-jüdischen Liturgie aufs engste die noch heute in praktischem Gebrauche fortlebende samaritanische. Gleich der Textgestalt ihres Pentateuchs haben also die Formen des Kultgebetes der Samaritaner auch auf dem Boden des vormisch-nischen Judentums Verbreitung genossen. Das sichert ihnen eine hervorragende Bedeutung nicht zuletzt für das Verständnis der Entwicklung liturgischer Rede auf christlichem Boden, und es kann nicht nachdrücklich genug bedauert werden, daß die liturgiegeschichtliche Forschung bisher an der allerdings nicht durchaus einwandfreien und vor allem der Beigabe einer Übersetzung entbehrenden Ausgabe der samaritanischen Liturgie von *A. E. Cowley*³³ achtlos vorübergegangen ist. In der Tat tritt uns hier beispielsweise die typische Form der Doxologie entgegen, die im Christentum von den himmlischen Gesängen der Apokalypse und den eucharistischen Gebeten der Didache an eine geradezu beherrschende Rolle spielt, vom rabbinischen Judentum dagegen zugunsten der Berakha vollständig preisgegeben wurde. Auch die Frage legt sich etwa nahe, ob nicht das *Sursum corda* und dessen verschiedene orientalische Korrelate zu Beginn des eucharistischen Hochgebetes die Vergeistigung einer Formel bezeichnen, die in samaritanischer Liturgie vor bestimmten Höhepunkten des Gebetes zum Erheben der Hände auffordert.

Und nicht nur mit samaritanischer, selbst mit mandäischer Liturgie wird sich eine Forschung zu beschäftigen haben, der es ernstlich darum zu tun ist, die Anknüpfungen zu ermitteln, die auf jüdischem Boden für die Entwicklung der liturgischen Formen und Formeln des Christentums gegeben waren. Ein schlagendes Beispiel sei auch da zum Schlusse erwähnt. Ein liturgisches Formular

³¹ Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buch der apostolischen Konstitutionen: Nachrichten d. R. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen. Philolog.-histor. Klasse 1915, 435—489.

³² Kempten-München 1906, 134. Es handelt sich um die Feststellung der für *Bousset* grundlegenden Tatsache, daß in jenen Kapiteln das Trishagion in der spezifisch synagogalen Textgestalt erscheint. Daß ich hier diese Feststellung gemacht hatte, hat *Bousset* nun allerdings mit keinem Worte erwähnt, obwohl er mein Büchlein genau kannte, da er sie mehrfach in der Arbeit Zur sogenannten Deprecatio Gelassi a. a. O. 1916, 87—108 zitiert, der, wie er S. 136, Anmerk. 1, ausdrücklich bemerkt, „als Anhang zu der Untersuchung“ über Ap. Konst. VII, 33 f., „gedacht“ war.

³³ The Samaritan Liturgy. Oxford 1909.

der Mandäer enthält fast unmittelbar hinter dem Psalm 113 (114) V. 3—7 paraphrasierenden Liede einen Text, der in formaler Struktur und Gedankenfolge streng dem *Te Deum* bzw. dem Urschema gewisser alter griechischer Abendhymnen entspricht³⁴. Ein Typus kultischer Rede aber, den wir in dieser Weise christlicher und mandäischer Liturgie gemeinsam finden, muß beiderseits Erbe einer noch älteren jüdischen Überlieferung sein. So sehen wir uns denn auch hier bis in die Umwelt hinaufgewiesen, in welcher derjenige wohltuend auf den Wegen Galiläas schritt, von dem die christliche Anwendung eines nächstverwandten uralten Gebetstypus, das *Gloria in excelsis*, bekennt, daß er „allein heilig“, „allein der Herr“, „allein der Allerhöchste“ ist: „Jesus Christus, in der Herrlichkeit Gottes des Vaters.“

³⁴ Mandäische Liturgien, 129 ff.

Zur Methodik der Konvertitenführung.

Von Dr. theol. P. Hugo Lang O. S. B., München.

Camus berichtet¹, die besondere Gabe des hl. Franz von Sales, Irrgläubige zur Kirche zurückzuführen, habe den Kardinal Du Perron, „jene Zierde der Wissenschaften“, zu der Bemerkung veranlaßt: Wenn es sich um Widerlegung der Irrgläubigen handle, so denke er, das Geheimnis gefunden zu haben; wenn es sich aber um ihre Bekehrung handle, so müsse man sie zu dem Herrn Bischof von Genf schicken, der dazu eigens von Gott beauftragt und befähigt sei. Wie im Grunde alle Seelenführung läßt sich die Konvertitenführung nur zum kleinsten Teile lehren und lernen, weil das Letzte, das zum Ziele führt, unfafßbare Gnade ist. Dies vorausgesetzt, scheint die Ausarbeitung einer Methodik der Konvertitenführung ein dringendes praktisches Bedürfnis, und jeder noch so bescheidene Beitrag aus der Praxis begrüßenswert. Die vorliegende Literatur ist klein und unausgereift, die Weisungen der pastoraltheologischen Lehrbücher sind allzu knapp, selbst die Kontroverskatechismen geben nur vereinzelte didaktische, fast nie pädagogische Winke. Brauchbar ist ein Vortrag des Konvertiten *Kurt Rothe*, Rechtsanwalt in Chemnitz, der unter dem Titel: „Auf dem Heimwege, Beiträge zur Seelenkunde und Seelenpflege unserer suchenden Zeitgenossen,“ bei der Bonifaziusdruckerei Paderborn 1921 erschien². Aus der dort vermerkten Literatur sind manche Einzelbeobachtungen und -ratschläge wohl zu verwerten. Die folgenden Ausführungen wollen nicht in großen „sententiae magistrales“ die theoretischen Grundprobleme der Konversionspsychologie aufrollen, die mit dem Problem der theologischen und psychologischen Struktur des Glaubensaktes überhaupt zusammenfallen. Hierfür sei auf das Werk des französischen Dominikaners *Th. Mainage*, „La psychologie de la Conversion“, verwiesen (Paris 1915), das leider noch kein deutsches Gegenstück fand. Hier wollen nur möglichst gebrauchsfertige Seelsorgshilfen geboten werden, die sich weniger gläubige Zustimmung als nachschaffende Kritik erbitten, da doch „viele Wege nach Rom führen“. Den Geltungswert der hier unentbehrlichen Einzelbeispiele wird der erfahrene Leser selbst abzuschätzen wissen.

Es scheint zweckmäßig, eine kurze Darstellung der Bedingungen und Möglichkeiten der Konversionsbewegung unserer Tage vorzuschicken, die uns hierorts nur als die Umwelt der Einzelentwicklung interessiert. Sodann liegt es wohl in der Natur der Sache, wenn wir die Entwicklung der Einzelwende in den drei Etappen: vor, bei und nach dem Übertrittsakt behandeln.

I. Die Konversionsbewegung unserer Tage.

Es steht außer Frage, daß in der gegenwärtigen Weltstunde die „Revision der Reformation“ begonnen hat. Wir stehen in deren ersten Anfängen. Welt-

¹ Geist des hl. Franz v. Sales, 10. Abschn., 2. Kap.

und geistesgeschichtliche Prozesse von solcher Größe haben ihre große Langsamkeit. Die Natur macht eben keine Sprünge, und die Gnade bezieht auch hier die Naturgesetzlichkeit in ihr planvolles Wirken mit herein. Wenn jede Einzelbekehrung ein freies Gnadenwunder ist, können wir erst recht das Wunder der Massenrückkehr nicht mit heiliger Ungeduld erpressen. Gottes „Zeit“ will betend erwartet, wartend erbetet sein. Ebenso wenig wie das Deutschland zur Zeit des Leibniz oder England zur Zeit der Oxfordmänner ist die heutige Welt fertig zur großen Heimkehr. Dies kann gerade den Katholiken nicht verwundern: ist doch diese Langsamkeit der Bewegung nur ein Erweis der weit wirkenden Kraft der Mutterkirche! Die Reformation nahm eben aus dem Vaterhaus viel Gut und Kraft mit, wenngleich, um mit Augustin zu reden, der schöpferische Geist „in ein amputiertes Glied nicht mit hinüberfolgt“. Solcher Kraftvorrat unterliegt einem natürlichen Beharrungsgesetz. Heute ist die Rückkehr zahlenmäßig noch nicht einmal so stark wie die Abkehr. Man vergleiche die einschlägigen Statistiken in den kirchlichen Handbüchern von *Krose* und *Schneider*! Freilich bedeuten hier Zahlen nicht ohne weiteres schon Werte. Die Dankbarkeit für Gottes Einzelführungen und die katholische Hochschätzung jeder Einzelseele wird uns ein bloß statistisches Denken verbieten. Wollten wir aber die beiderseitigen Konvertiten wägen und nicht zählen, so muß auffallen, daß die Protestanten selbst nicht viel Staat mit den ihrigen machen. Das Büchlein von *Heinsius*, „Krisen katholischer Frömmigkeit“, ist dafür gerade wegen aller Liebesmühe bezeichnend. Es ist jedoch sehr der Mühe wert, Bekenntnisschriften solcher vom Gesamtbesitz zur „Auswahl“ verarmter Männer hingebend zu studieren. Wir nennen: *Jentsch*, *Messer*, *Fendt*, *Heiler*, klangvolle Namen. Einen nunmehr ruhevoll und glücklich Besitzenden wird man nicht darunter finden, auch kaum einen, der Luthers oder der Kirchengläubigen Positionen wirklich übernahm. Schade um einen jeden um seiner selbst willen; vielleicht wäre *Heiler* in der Kirche ein großer Heiler geworden, außer ihr ist er nur ein kleiner Söderblom.

Anderseits spricht ein heimlich Getröstetsein aus der Bemerkung *Hermelinks*³, daß in dem letzten Menschenalter vor dem Kriege dem Protestantismus wertvollere Kräfte verlorengegangen sind als in der unmittelbaren Gegenwart.

In der Beurteilung der Gesamtlage schließen wir uns den neuesten Darstellungen von *Pfeilschifter*, *Krebs*, *Simon* und *P. Pribilla S. J.*⁴, die sich gleicher-

² 2. Aufl., 1926, 206 S. Ebda. Verzeichnis aller wichtigen Literatur.

³ *H. Hermelink*, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, 2. Aufl., Gotha 1924; *W. Heinsius*, Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus. Berlin 1925; *L. Zscharnack*, Der deutsche Protestantismus der Gegenwart in katholischer Beleuchtung, 2. Aufl., Berlin 1925.

⁴ *G. Pfeilschifter*, Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit, München 1924; *E. Krebs*, Die Protestanten und wir. Einigendes und Trennendes (Der kath. Gedanke IV), München 1922; *P. Simon*, Wiedervereinigung im Glauben, Pader-

weise durch Feinfühligkeit wie durch gesunden Hausverstand auszeichnen, in allem wesentlichen an. Es ist auch wirklich alles Wesentliche dort gesagt. Hier seien nur einige Randbemerkungen bzw. Unterstreichungen gestattet. Das gesamte von Luther ausgehende Sonderkirchentum befindet sich unlegbar „in rückläufiger Bewegung“, wie dies *Harnack* von der liberalen Bibelkritik als einer Spezialerscheinung konstatierte. Bewirkt und gefördert ist diese rückläufige Bewegung durch die fortschreitende Entwertung der falschen Götter des Gründerzeitalters. In der Geistigkeit von heute ist der Materialismus überwunden, was ja nicht hindert, daß er in den Massen erst jetzt recht lebendig wird. „Ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein!“ Der humanistische Optimismus ist durch die Riesenexperimente des Weltkrieges, der Revolutionen und des russischen Neustaates widerlegt, was wiederum nicht ausschließt, daß sich Presse und Politik für neue Formeffälle des alten Naturalismus begeistern. Die Philosophie fordert allenthalben ein „Über Kant hinaus!“, sie tastet zurück zum Objekt, zur Wirklichkeit und zur Natur des Geistes, kurzum zu naturnäherer Geisteshaltung, was freilich nicht hindern wird, daß die protestantische Theologie, ihrer nächst verwandten erkenntnistheoretischen Grundlage beraubt, auf solche Grundlegung überhaupt verzichtet. Die neuen evangelischen Kirchenverfassungen entbehren mancher bisherigen Sicherungen. Auch zur Gründung der „Volkskirche“ genügt der heiße Seelsorgswille der Führer nicht, wenn nicht das „Volk“ selbst danach schreit. Dennoch wird man eine Rekatholisierung aus Resignation keineswegs so bald erwarten dürfen. Man sieht, der „retardierenden Momente“ sind es reichlich viele, und gerade sie verdienen Beachtung, wenn nicht ein rosenroter Optimismus dem ernsten Ringen in Arbeit und Gebet hinderlich werden soll.

Zunächst wird die „Bewegung“ innerhalb des Protestantismus ganz diffus verlaufen. Selbst unter jüngeren Geistlichen der Landeskirchen kann man der Überzeugung begegnen, der Protestantismus habe als Kirche überhaupt keine Zukunft, er kehre entweder zur alten Kirche zurück oder löse sich in Sekten und kleine Gemeinschaften auf. Solche Zersetzungsprodukte bilden sich tatsächlich in großer Zahl und damit vorläufige Aufnahmebecken für die auseinanderstrebende Masse. Hier erneuert man die Idee einer johanneischen Kirche der Zukunft, dort sucht man eine „evangelische Katholizität“ zu verwirklichen oder übt hochkirchliche Praktiken um der volkserziehlichen Wirkung willen. Anderwärts ergeht man sich in den Gärten der Mystik aller Zeiten und Zonen, nimmt anthroposophische Charlatanerie heilig ernst, beruhigt sich mit dem Hochgefühl religionsvergleichenden Allesverstehens — worin wir den bösesten Abfall von wahrer „religio“ sehen — oder zitiert umgekehrt alle Glaubensurkunden vor das Gericht rassisch-völkischen Selbstgefühls. Den unteren, geistig min-

born 1925; *M. Pribilla*, Kulturwende und Katholizismus (Zur rel. Lage der Gegenwart VI), München 1925; Um die Wiedervereinigung im Glauben, Freiburg 1926. — Vgl. auch *R. H. Wallau*, Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus, Berlin 1925.

derbemittelten, zumeist leicht defekten Schichten halten eschatologische Sekten offene Arme und gefüllte Hände entgegen. Wo man erst gar literarische Bedürfnisse hat, wird das Chaos fast unübersehbar. Die Füße derer, die die eine jeweils modische Wendung wieder zu Grabe tragen, stehen stets schon vor der Türe. Doch sind auch machtvolle und erfolgreiche Versuche zu buchen, die aus dem theologischen und religiösen Liberalismus heraus zu neuer, starker Jenseitsgläubigkeit sich hochringen. Es sei an den theozentrischen und theokratischen Neukalvinismus eines *Barth* und *Gogarten*, an neue Lebensregungen des Pietismus *Blumhardtscher* Art, an *Heims* und *Althaus'* andächtige Verehrung des Paradoxen erinnert. Soweit sie nicht durch schwer verständliche Dialektik ohnehin an der Wirksamkeit ins Volk verhindert werden, können auch die besten Neubildungen bestenfalls zu einigem Kontakt zwischen Theologenschaft und Laientum und zur Bildung von Gemeinden um ein theologisches Schulhaupt führen, nie jedoch zur Gründung und Stützung einer übergreifenden großen Gemeinschaft aller Starkgläubigen. Bleiben als einigendes Band nur gewisse, im Grund historische Interessen. Man kann sich denken, daß diese von allen Richtungen mit gleicher Interessiertheit zähe festgehalten werden.

Unter den Tatsachen, die einer „Romstrebigkeit“ sehr hinderlich sind, möchten wir zwei besonders verhängnisvolle Neigungen in der Geisteshaltung unserer Zeit eigens hervorheben. Erstens die Neigung, alles zu relativieren. Unsere Zeit wird keine Propheten steinigen. Sie hat eine andere Technik, sie zu erledigen: sie hört die Propheten aller Richtungen geruhsam an und — läßt sie eben reden, reden! Viele Moderne haben jeden „furor“ abgelegt, auch den furor protestanticus, sie finden alles „anregend“ — wozu anregend? —, amüsanter und interessanter. Catholica, warum denn nicht? Man läßt neben dem Monisten und Buddhisten auch einmal den katholischen Kaplan zu Worte kommen, man läßt sich schöne Liturgie vorführen. Man ist gebildet genug, in alledem mancherlei Wert zu erfühlen und anzuerkennen. Wie viele aber werden die Paulusfrage stellen: „Herr, was willst du, daß ich tun soll?“ Dieses Geschlecht, sagte einmal *Eucken*, hat keine wahre Liebe und keinen wahren Haß. Es ist nicht kalt und nicht warm und wird ausgespien aus dem Munde Gottes. — Eine zweite gleich mißliche Neigung ist die, alles zu typisieren. Indem man einmal gültige, feine Wortprägungen zur Scheidemünze der Denkfaulen entwertet, findet man auch einen „gotischen“, „mittelalterlichen“, „katholischen“ Sondertyp des Menschentums, dem man ein Existenzrecht durchaus zuzubilligen geneigt ist. Wer einem solchen Typ angehört, dem kann man es dann nachfühlen, wenn es ihm „zum Katholischwerden“ ist. Sein Schritt verpflichtet Andersgeartete zu nichts. Und so ersinnt die Moderne mit ihrer unheimlichen literarischen Gewandtheit immer neue Möglichkeiten, sich vor einem peinlich verpflichtenden Gewissensruf zu sichern. Am einfachsten ist es, sich mit *Fr. Rittelmeyer*⁵ den „Ungezählten“ beizurechnen, „denen die katho-

⁵ Zur religiösen Erneuerung. Der kommende Tag, Stuttgart.

lische Kirche für immer unmöglich ist. Sie hat wohl Andacht und Ta⁴, aber sie hat es auf dem Hintergrunde einer Weltanschauung, die wir um der Wahrheit willen nicht mehr ertragen können, und sie hat es im Zusammenhang mit einer Seelenführung, die wir um der Freiheit willen uns nicht mehr gefallen lassen dürfen.“ Solch kranken Hochmut beneiden wir gewiß nicht um seine unphilosophischen a-priori-Gewißheiten. Aber auch durchaus offenen, bereiten Herzen und Geistern ist der Weg oft heillos verstellt. Der Gesamtkomplex des Katholischen steht vor dem fremden Beschauer wie ein Riesendom, an dem viele Jahrhunderte gebaut haben. Wenn sich auch ein einheitlicher Baugedanke nicht verkennen läßt, so weist doch das Äußere eine wahrhaft unübersehbare, verwirrende Fülle von Einzelzutaten auf, die schwer erklärlich und, isoliert betrachtet, häufig genug ganz unerklärlich sind. Man denke nur an die Ablaßlehre, die noch dazu in ihrer Stellung innerhalb des Gesamtwerkes aus historischen Gründen meist überschätzt wird. Es ist unzweifelhaft noch heute der erste Eindruck besonders des volkstümlichen Katholizismus der des „Überladenen“, wie *Huizinga* die spätmittelalterliche Frömmigkeit charakterisiert. Es wird dem „Fremdenführer“ oft nichts anderes übrigbleiben, als sich für die Erklärung auf *Newmans* wohlerwogenes, hartklingendes Wort zurückzuziehen: „A popular religion is always a corrupt religion.“ Und dabei ist manches Rätsel nicht einmal ein anziehendes Rätsel! Auch aus der Geschichte treten manche belastende Gestalten und Geschehnisse heraus, die einen Suchenden irre oder mutlos machen können. Von dem Heere alter und immer neuer Geschichtslügen gar nicht zu reden! Diese schaffen Hemmungsvorstellungen, die im Intellekt leichter überwunden werden als im Gemüt.

Von mehr gefühlsmäßig störenden Barrieren seien erwähnt das Nachwirken jahrhundertlang gesäten und gehegten Mißtrauens in fabelhafte diplomatische Künste der Kirche, in den Jesuitenorden als ein einziges großes Fabelwesen, das auch durch Widerlegung von „Jesuitenfabeln“ nicht viel an Unheimlichkeit verliert. Daß die politische Wirksamkeit der deutschen Katholiken nicht nur aus politischen Gründen Gegenstand der Debatte bleibt, ist selbstverständlich. Sie kann nicht auf Vorbereitung der Wiedervereinigung im Glauben unmittelbar abgezielt sein, sollte aber diese Aufgabe auch um der Einheit und damit der Zukunft des ganzen deutschen Volkes willen nicht ganz außer acht lassen. Vor allem wird das Augenmerk der führenden Persönlichkeiten darauf gerichtet sein müssen, daß die mit Emphase „katholisch“ genannten Auffassungen auch wirklich aus katholischen Quellen erhoben oder doch darauf zurückgeführt werden. Unsere Aufgabe kann nicht die sein, Macchiavell oder Rousseau zum Sieg zu verhelfen. Ernstlich muß vor dem siegesgewissen Auftrumpfen, daß die neue Geistesfreiheit in neuer Zeit dem Protestantismus bald den Garaus machen werde, gewarnt werden. Es ruft in feineren Gemütern die vielleicht törichte, sicher aber nicht unedle Pietät für die um ihre Existenz ringende Religionsgemeinschaft auf. „Wenn der Protestantismus stirbt, so will ich mit ihm sterben“,

war die Antwort eines ernsten Mannes auf naive Fanfaren eines jungen katholischen Predigers. Schließlich darf nicht vergessen werden, daß in manchen Gegenden Deutschlands geradezu verfilzte paritätische Gewohnheiten bestehen, die zu mißachten unklug und unschön wäre, so wenig bloße Wahrung des Besitzstandes dem missionarischen Charakter der Wahrheit liegt. — Wer aus Erfahrung und Temperament das hier angedeutete Bild der Konversionsbewegung in unserem Vaterland aufhellen zu dürfen glaubt, der mag sich dessen freuen. Er möge nur die hier sich äußernde Nachdenklichkeit ebenderselben Liebe zugute halten, von der er sich selbst getrieben weiß.

Wie kann nun die Konversionsbewegung durch Veranstaltungen für die Allgemeinheit, für die Öffentlichkeit gefördert werden? Jedenfalls müssen die breitesten, müssen alle Volksschichten über das wahre Wesen der katholischen Lehre und Übung entsprechend dem allgemeinen Missionsauftrag Christi unterrichtet werden, gleichgültig, ob sich sogleich Erfolg erwarten läßt. Schläge ins Wasser muß aber auch der größte Eifer vermeiden. Was hat es genützt, als englische Bibelgesellschaften Millionen von Büchern an die Chinesen verteilten, die sie nicht lesen konnten? Viele selbst unserer gebildeten Volksgenossen sind durchaus außerstande, katholische Religionslehrbücher richtig zu lesen. Das lebendige Wort und der persönliche Kontakt sind da wieder von einer Bedeutung, die ihnen zur Zeit der Apostel eignete. „Hollandia docet“ in dem schönen Aufsatz des *P. Van Ginneken* in den „Stimmen der Zeit“⁶ und in anderen erfreulichen Nachrichten speziell über die Leistungen der Dominikaner, die dort häufig ausschließlich vor Andersgläubigen in gefüllten Kirchen predigen. Auch bei uns unternahm man (z. B. in Berlin und Magdeburg) ähnliches. Dazu müssen öffentliche Saalvorträge treten, wie sie etwa der Franziskaner *H. Holzapfel* in der Münchener Gesellschaft „Gnosis“ oder Kaplan *Fahsel* in größerem Stil in der Weltstadt hielt. Großen Eindruck machte 1922 *Prof. Donders* in Magdeburg. Solche Veranstaltungen brauchen durchaus nicht auf eine einzelne Persönlichkeit gestellt zu sein. Die wegbereitende Wirksamkeit der Tagungen des Verbandes akademisch gebildeter Katholiken zu Heidelberg, Ulm und Dresden war unverkennbar. So wird der Boden aufgelockert für die Aufnahme unseres Schrifttums. Die Publikation von „Catholica“ ist schon Mode, zum Teil selbst üble Mode geworden. Wichtig ist, daß alle derartigen Unternehmungen ganz offensichtlich die kirchliche Autorität und die katholische öffentliche Meinung hinter sich haben, nicht nur weil sonst die Veranstalter selbst mancherlei Gefahr laufen, sondern auch deswegen, weil die Nichtkatholiken sonst in den Gedanken, die ihnen vielleicht nahe kamen, nur unverbindliche Eigenmeinungen von Außenseitern sehen, die keinen Tag davor sicher sind, von der kirchlichen Obrigkeit ausdrücklich desavouiert zu werden. Diese wird ihrerseits gewiß nicht vergessen, daß der Apologet nur dann gerne an seine

⁶ Die Konversionsbewegung in Holland, 106. Bd., 1924, 1 ff.

Säemannsarbeit geht, wenn er die Luft morgenlichter Freiheit um sich spürt, die nur ein groß denkendes und weit sehendes Vertrauen seiner eigenen Gemeinschaft schaffen kann. Erst jüngst mußte ein hochangesehenes Mitglied der Gesellschaft Jesu in der Beilage zur „Germania“ („Kirche und Welt“ 1926, Nr. 21) gegen „bedauerliche Mißverständnisse“ eines Gläubigkeitsorthopäden geschützt werden, wobei die Befürchtung ausgesprochen wurde, es werde sich, wenn solcherart Korrigieren Methode würde, frohschaffendes katholisches Leben überhaupt nicht mehr regen können und kein Schriftsteller mehr bei uns ausharren. Eine wichtige Mission üben jahraus, jahrein Zeitschriften von der Art des „Hochland“, das seit 25 Jahren allem Lebendigen, besonders gerne dem erst werdenden, verständnisvoll, aber auch verständnisfordernd eine herrliche Redebühne verschafft. Es ist erfreulich, daß man für die „Weltanschauungsprofessuren“ an Universitäten ohne katholisch-theologische Fakultät vorzüglich geeignete Männer zu präsentieren hatte. Nennen wir noch die „Salonmissionen“, wie sie Frau v. Tiedemann in Berlin einführte, und wie sie von jeher ohne festen Rahmen und eigenen Namen wohlthätig wirkten. Dazu die Bücherauslagen in katholischen Buchhandlungen und an den Kirchentüren der Diasporagemeinden, überhaupt die überaus eifrige Arbeit des Winfridbundes. Straßenpredigten, wie sie die „Catholic Evidence Guild“ in London hält, sind hierzulande wohl nicht am Platz, sie ließen uns zu sehr als Sekte unter Sekten erscheinen. Für ein gut geschultes und gut geleitetes Laienapostolat eröffnen sich genug andere Arbeitsgebiete, z. B. Vorarbeit und Mitarbeit beim Konvertitenunterricht. Massenunterricht dürfte sich zur Zeit vermeiden lassen; er ist kein Ideal. Der Hauptwert der hier genannten Unternehmungen „An alle“ ist vorerst der, daß zu Einzelkonversionen Boden und Anstoß gegeben wird. Dem kirchlichen Oberhirtenamt muß überlassen bleiben, die Stunde zu erkennen, da wir mit dem Netz, nicht nur mit der Angel ausgehen sollen. Proselytenmacherei ist von der katholischen Kirche jetzt und nie zu befürchten. Davor bewahrt sie die katholische Auffassung vom Glauben als einem freien Gottesgeschenk, einer *virtus infusa*.

II. Die Einzelkonversion.

1. Vor der Konversion.

Der Lebensweg eines Menschen, der für seine Person die Reformation revidiert, ist naturgemäß von Zeitgeist und Zeitereignissen abhängig. Es muß aber betont werden, daß, unabhängig von aller Gunst oder Ungunst der Zeitstimmung, ein jeder Protestant vor seinem eigenen Denken zur Nachprüfung, Eigenbegründung und etwaigen Revision der Reformation verpflichtet ist. Leider erkennen nur wenige der heutigen Gefolgsleute einer geschichtlichen Gegebenheit, die mit den tausend Bedingtheiten alles geschichtlichen Geschehens belastet war und bleibt, die Selbstverständlichkeit der Forderung, die ein Herr aus alt-lutherischer Dynastie einmal aussprach: „Eigentlich müßte ein jeder, der das Recht haben will, Lutheraner zu sein, zuerst die katholische Kirche von Grund

auf kennen, um sich dann erst im eigenen Gewissen zu fragen, ob er sich Luthers Protest anschließen darf und muß. "Trotz allen Einflusses von Vorwelt und Umwelt tritt gerade beim Konversionsprozeß die Eigengesetzlichkeit jeder Seele im Natürlichen wie im Übernatürlichen in Erscheinung. Zwei seelische Grundbewegungen aber sind die ersten Voraussetzungen des Katholisierens der Zeit und des Sichzurückfindens des einzelnen: die erste ist, wie beim Erkenntnisvorgang überhaupt, ein θαυμάζειν, das Erstaunen der Vernunft vor dem Phänomen der Kirche; die zweite ist des Herzens innerste „Unruhe zu Gott“. Dazu gehört als negative Vorbedingung, daß der ganze Mensch nicht zu dem Riesenheer der „Gesättigten“ gehört.

Der Wege zur Kirche sind es so viele, als eben Seelen Wege zur Kirche suchen. An Biographien, besonders Selbstbiographien von Heimkehrern, gibt es eine große, stetig wachsende Zahl. Bei all den Ähnlichkeiten, die sie unter sich haben mögen, lassen sich typische Grundformen nur schwer aufstellen. Mit dem Bewußtsein, daß es sich dabei um Hilfsbegriffe handelt, möchten wir unterscheiden: intellektuell Forschende; Menschen, denen vor allem an Gestaltung und Erfüllung ihres Lebens liegt; Gemüter, die nach dem Überwältigenden hungern; Führernaturen mit zunächst sozialerzieherischen Interessen, ein Typ, der heute wieder ähnlich häufig wird, wie er es unter den Politikern der Romantik war; Gemeinschaftsuchende — ein soziologisches Interesse an der Kirche wird heute zuerst wach; Feingeistige endlich von künstlerischer Aufnahmebereitschaft. Auch diese Spielart — fin de siècle — Konvertiten nannte man sie früher — braucht nicht im Geschmäcklerischen steckenzubleiben. Solcherart typologische, wenn man will charakterologische Gruppierung verdiente einmal die Mühewaltung der Religionspsychologen; für die Methodik der Seelenführung ließe sich manches daraus lernen.

Sobald ein Suchender, und suche er auch noch ziel- und planlos, das Phänomen der katholischen Kirche in Sicht bekommt, tut sich ihm, ganz allgemein gesprochen, die Möglichkeit eines lustbetonten oder unlustbetonten, jedenfalls eigenartig bedeutungsvollen Erlebnisses auf. Er braucht dabei von religiösen Strebungen noch gar nicht geleitet zu sein; mancher muß dazu erst langsam geläutert werden. Mit allererster Einführung sollen wir sehr freigebig sein, wenn wir auch wissen, daß nicht alle Blümenträume reifen. Es gibt immer noch im gebildeten Deutschland Leute, die keine Ahnung davon haben, daß in der Entfernung von ein paar Schnellzugstunden mitten im 20. Jahrhundert genug Menschen leben, die, heilig überzeugt, noch immer die „mittelalterlichsten“ religiösen Anschauungen haben, obwohl sie Luther und Kant sehr wohl kennen. Unwissenheit ist das stärkste Bollwerk gegen eine Rückkehr zur Kirche. Über Verbreitung und Tiefe dieser Unwissenheit wird man oft genug zu staunen Gelegenheit finden. Und ihr abzuhelpen sind katholische Intellektuelle ebensooft nicht imstande — aus Unwissenheit, aus allzu bequemen Sichbegnügen mit einer massiven fides implicita. Wenn sich ein Andersgläubiger zur Kon-

version meldet, soll er die fröhliche Freigebigkeit verspüren, mit der wir jedem, der uns darum bittet, von unserem Reichtum quantum satis mitteilen. Es wird aber rätlich sein, ohne irgendwie grundsätzliches Mißtrauen zu hegen oder zu zeigen, den Adepten auf seine geistige Gesundheit zu prüfen, weil erlebnishung- rige Hysteriker beiderlei Geschlechts auf das Konvertierenwollen leicht ver- fallen. Die noch gesund und normal zu nennenden, aber gewissermaßen an den Rand der Normalität gebauten Menschen, die als „schizoid“ bezeichnet werden, dürften ein Hauptkontingent zu den Konvertiten abgeben. Sie sind — dies alles ohne jeden geringschätzenden Unterton gesagt! — irgendwie einseitig einge- stellt, daher sehr stoßkräftig, fast stets humorlos. Die Bereitschaft selbst zu heroischen Opfern ist, dies sei ausdrücklich bemerkt, noch keine Gewähr für geistige Gesundheit. Vorsicht ist auch geboten, wenn es sich um einen auffal- lend unfertigen Menschen handelt. Sehr häufig springen solche wieder ab, oder es kostet heillose Mühe, in einem zweiten Konversionsprozeß zu erwerben, was man schon längst zu besitzen vermeinte. Nie wird der Lehrer vergessen, daß er durch Darbietung der Wahrheit den Hörer mit einer größeren Verantwortlich- keit belastet, die nach unzulänglich vorbereiteter Konversion peinlich auf das gebundene Gewissen drückt. — Viele Anklopfenden sind im planlosen oder planvollen Suchen schon durch manches vorläufige Obdach gegangen, ehe sie, vielleicht wie zufällig, die Kirche entdeckten. Die Seelenart dieser im modernen Weltanschauungsgetümmel gar nicht seltenen Konvertiten, derer z. B., die durch ein theosophisches System gegangen sind, bleibt natürlich von allen Stationen des bisherigen Weges her bepackt. Dieser Vorentwicklung muß sorgfältig Rechnung getragen werden. Sodann gilt es, sich von Anfang an die typische Eigenart des „Falles“ klar bewußt zu machen, etwa mit Hilfe der oben versuchten Klassifizierung. Der Weg, der jedem gerade not tut, muß ebenso den Eigenheiten des Menschen entsprechen wie seinen Einseitigkeiten entgegen- wirken. Ein charakteristisches Beispiel: Kommt da der Redakteur einer Kunst- zeitschrift mit der fest gefügten Vorbemerkung: „Zu beweisen brauchen Sie mir nichts, denn ich glaube!“ Hier wäre viel Apologetik nur Zeitverschwendung, wenn nicht Gefahr. Dennoch dürfen dem Mann gewisse Sicherungen rein in- tellektueller Art nicht vorenthalten werden, abgesehen davon, daß der ge- bildete Konvertit mehr als andere nach des hl. Paulus Wort bereit sein muß, „Rechenschaft über den Glauben jedem zu geben, der sie fordert“. Kommt aber ein philosophischer Kopf, so wird man sich erinnern, daß der lebendige Mensch nicht für ein System da ist, sondern umgekehrt, und wird sich hüten, ihn ausgerechnet in ein „Mein System“ der Glaubensbegründung hineinzup- ressen. Wichtiger ist und bleibt, was der „dominus et magister“ und der „apostolus“ zu sagen haben, als was vom „philosophus“ stammt. Und mancher Mensch von heute wird lieber den Philosophen durch den „Herrn“ schätzen lernen als den „Herrn“ durch den Philosophen. Ja, es genügt nicht einmal, den möglichen Weg des anderen nur zu dulden, man muß selbst schon irgendwie

seinen Weg gegangen sein, wenigstens nachspüren, ob sich nicht dessen seelische Ansatzpunkte in den Winkeln der eigenen Seele schon einmal fanden. So können wir versuchen, selber „mitzugehen“, ohne daß wir unseren Besitz von seinem Einverständnis auch nur im geringsten abhängig machen. Von einem bekannt wertvollen Buch „Unsere Sehnsucht“ sagte ein frühgereiftes Mädchen: „Alles darin ist gewiß richtig. Aber die Wege der Sehnsucht ist der Verfasser selbst nicht gegangen!“ Der Konvertitenführer kann daher nicht allzu einfachen Geistes oder allzu primitiver Gläubigkeit sein, er müßte denn durch besondere priesterliche Liebe und besondere Würdigkeit für Gnadenhilfe ersetzen, was ihm an Einfühlungsfähigkeit mangelt. Ein *Alban Stolz*, der so viele „Witterungen der Seele“ durchlitt, oder der wahrlich nicht grob gebaute *hl. Klemens Hofbauer* waren ideale Seelsorger für Suchende.

Ist nun Klarheit über den gangbarsten Weg gewonnen, so treten die eigentlichen Methodenfragen der Vorbereitung auf. Konvertitenführung ist nicht nur Konversionsunterricht, wonach sie zumeist a fortiori benannt wird, sondern auch Erziehungs-, ja Heilaufgabe. Schon der Unterricht bedeutet eine ungeheure, die natürliche Entwicklung gewissermaßen kondensierende Zusammenfassungsarbeit. Nie darf vergessen werden, daß sich in der Einzelseele dabei die Revision einer 400jährigen Entfremdung vollzieht. Soll eine solche Zusammenfassung des Weitverzweigten von Nutzen und ohne Gefahr sein, so muß auf gleichzeitige Umstellung des ganzen Lebens, nicht nur auf das Umlernen des Kopfes gesehen werden. Wir haben hier einen fiebrigen Übergangsprozeß vor uns mit Entwöhnung und Eingewöhnung. Er fordert feinfühlig Samariterhände. Das „abgekürzte Verfahren“ ist in keinem Fall schon Ersatz für katholische Abstammung, Erbesitz und natürliches Kindheitswachstum, für das organische Werden, das Zelle an Zelle setzte. Eine Konversion darf um Gottes willen keine Ähnlichkeit mit dem Fakirwunder haben, bei dem in wenigen Minuten eine fertige Pflanze hochgezogen wird. Auch bei sorgsamem Vorgehen gibt sie zunächst nur eine noch nicht zum Eigenkleid gewordene Fremdkultur. Besonders ist dies in der Diaspora zu beachten, wo nicht das ganze Land die tausend lieben Hilfen katholischer Tradition mitgibt. Der Führer muß um so langsamer und sorgsamer vorgehen, als der Wunsch nach der Konversion zumeist als ungestüme Forderung an ihn herantritt. Konvertitenführung ist eine zeitraubende, opferfordernde, aber auch tief beglückende unmittelbare Mitarbeit an Gottes rettender Liebe. Die Zeitdauer darf eher zu weit hinaus als zu knapp bemessen werden. Die Praxis der alten Kirche kann uns hier vorbildlich sein. Zur Überwindung der Nervosität ist der Hinweis auf Pascals Wort dienlich, der Gott zum Unruhvollen sprechen läßt: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest!“ und die frühzeitige Belehrung über die trostvolle Lehre von der „Seele der Kirche“ etwa in augustinischer Form: „Wie viele sind drinnen, die draußen scheinen, wie viele sind draußen, die drinnen scheinen!“ „Wie viele Böcke sind drinnen, wie viele Schäflein draußen!“ Der

Führer selbst ist für den Heimkehrer regelmäßig ein eigenes großes „Erlebnis“, gleichsam das greifbare In-Erscheinung-Treten des kaum erst geahnten, begrifflich noch wenig geformten, ganz und gar nicht genau zu umgrenzenden Katholischen. Überhaupt einen Führer gefunden zu haben, ist für Protestanten etwas Neues, Großes, Unerhörtes. Man vergleiche die schöne Schilderung bei *R. J. Sorge* in „Mutter der Himmel“⁷. Natürlich wird die zufällige, persönliche Eigenart des Führers mit entdeckt, und auch diese ist ein Geschenk der Güte Gottes, dessen sich der Ankömmling freuen mag und muß. Möchte nur dieser Führer stets demütig—verantwortungsbewußt und stolz zugleich ob seiner Sendung mit einigem Recht versichern können wie jener Mönch in Sorges Gedicht: „Erkenne doch, daß ich kein kurzer Irrtum bin!“ Der Gefahr jedoch, sich nun auf diesen einen Mann, auf seine besonderen Anschauungen und Lebensgepflogenheiten völlig festzulegen, soll nicht bloß bei Frauen von vornherein vorgebaut werden. Es ist grotesk, wenn eine Frau sich mit einem Strick kleidet, nur weil ihr Führer ein Franziskaner ist. Einheitlichkeit der Führung bleibt auf eine weite Strecke des Weges durchaus notwendig, ohne daß daraus eine Erbpacht werden darf. Gegen eine immerhin mögliche Enttäuschung im großen oder kleinen muß der Konvertit möglichst immun gemacht werden. Der aber ist zweifellos der beste Erzieher, der sich am raschesten und gründlichsten entbehrlich macht.

Für den eigentlichen Unterricht gibt es manche literarischen Hilfsmittel, doch keines, das u. E. ganz genügend und ganz unentbehrlich wäre. Bei einfachen Leuten wird man mit einem Kinderkatechismus auskommen, der nur in Moral- und Rechtsfragen entsprechend ergänzt wird. Aber auch für Hochgebildete reicht jeder Diözesankatechismus hin. Sehr brauchbar, eben recht im Umfang ist der allbekannte *Wilmers*. Ein weniger versierter Lehrer unterrichtet am besten sich selbst aus einem Kontroverskatechismus. Der Erfahrene weiß die geradezu stereotypen Fragen schon im voraus und hat sich selbst eine wirkungssichere Antwort längst zurechtgelegt. Ein treffliches Muster dafür liegt in des *P. Expedit. Schmidt O. F. M.* Buch: „*Magnalia Dei*“⁸ vor. Die Diffusion und Konfusion im gegenwärtigen Protestantismus verhindert, daß auch das beste Buch im Einzelfall als treffsicher empfunden wird. Dies gilt selbst für *Möhlers* Symbolik, die das klassische Werk ist und bleibt, dem der Protestantismus auch heute noch nichts Gleichwertiges entgegenzustellen hat. Sie sei dem Selbststudium der Gebildeten anempfohlen. In welchem Umfang eigentliche apologetische Literatur herangezogen werden soll, darüber dürften schon die theoretischen Meinungen auseinandergehen. Wohlbedacht muß jedenfalls werden, daß naturnotwendig keine Art Bücher so rasch veraltet wie gerade die apologetischen. Bücher, die sich durch „blendenden“ Stil bei anspruchlosen Katholiken leicht beliebt machen, werden von dem, der aus dem fortgeschrit-

⁷ 2. Aufl. Kösel & Pustet, München 1926.

⁸ Ein Aufriß der christlichen Gedankenwelt. Für Katholiken und Nichtkatholiken gezeichnet. 170 S., Kösel & Pustet, München 1925.

tenen und bewußter kultivierten Geschmack der tatsächlichen Moderne herkommt, als falsche Brillanten erkannt; er darf nicht den Eindruck gewinnen, daß sie unsere wahren Juwelen darstellen.

Selbstverständlich geht der Unterricht von dem Gemeinsamen aus, vom ersten seelischen Ansatzpunkt des Konversionswunsches. Rom wird nicht an einem Tag erbaut; niemand wird an einem Tag bekehrt von allen, besonders von kleinen, hartnäckig geliebten Eigenheiten seines Denkens. Man kann deshalb dem Ankömmling manche Spezialmeinung über Gott und Welt ruhig lassen, sei es nun Sozialismus oder Antisemitismus, Pazifismus oder Deutschtümelei. Lehrer und Schüler stehen anfangs noch weit auseinander, nicht nur in den Gedankeninhalten selbst, sondern auch in der Art und Weise zu denken, ja schon im Sprachgebrauch. Wenn z. B. der Katholik vom „Glaubensgut“ spricht, versteht er darunter das objektive depositum fidei, der positive Protestant kann dabei nur an die subjektive Glaubenskräftigkeit denken. Deshalb ist Klarstellung und Klarhaltung der Termini und Fernhaltung alles Literatengefasel nötig. Bald wird der Unterrichtende erkennen, wo der Glaube im tiefsten Wesen des jeweiligen Schülers eingesenkt und sozusagen unlöslich verbolzt werden kann. Der eine hat vielleicht ein naturhaftes Verhältnis zum Werte der Tradition, der andere besonderes Verständnis für organische Entwicklung, der dritte für die Notwendigkeit der Autorität. Aus dem zunächst urwaldähnlichen Reichtum des gesamten Glaubensgutes muß eine einzige, gerade ihm verwandte Idee und Tatsache mit bestimmender, zwingender Kraft herauswachsen. Dann wird man ganze Partien des Katechismus mehr kursorisch nehmen, gewissermaßen sub una conclusione anschließen können. Ein Beispiel: Ein evangelischer Theologe las in einem schlichten Büchlein den einen Satz, daß wohl Gerstenkorn und Weizenkorn einander ähnlich und dennoch grundverschieden, dagegen Weizenkorn und Weizenähre bei aller äußeren Unähnlichkeit organisch eins seien, angewandt auf das Verhältnis von Urkirche, Reformation und heutigem Katholizismus. Daraus erspürte er in einem angeborenen Sinn für das „Organische“ das Grundgesetz der dogmengeschichtlichen Entwicklung und wurde katholisch. Methodisch richtig stellt u. a. *Bitters* Kontrouerskatechismus die Lehre von der Kirche an den Anfang; denn diese ist das wichtigste, das quälendste Interesse des Konvertiten. Von hier aus wird Gott und Christus erkannt, ein Gedanke, der neuerdings auch in der innerkatholischen Katechetik und Fundamentaltheologie an Boden gewinnt. Aus der Lehre von der Kirche wird der sakramentale Charakter des katholischen Weges zu Gott klar, wenn es nicht schon ein erster „globaler“ Begriff vom Wert des Sakramentes war, der auf die Kirche hinwies. Jedem einzelnen Lehrpunkt von der Gotteslehre bis zur Eschatologie soll sodann seine Beziehung zum zentralen Kirchenbegriff gegeben werden. Die Schrift muß in die Tradition, diese in den gesamten Lebensfluß des Gottesreiches auf Erden eingestellt werden. Zu der alles noch so Periphere einigenden Grundidee wird so die Erkenntnis, der *Karl*

Adam die klassische Formulierung geschenkt hat: „Nicht das ‚Ich‘, sondern das ‚Wir‘ ist der Träger des Geistes⁹.“

Welche Rolle darf und soll die Polemik im Unterricht spielen? Möhler deutet in der Vorrede zur ersten Auflage seiner „Symbolik“ an, daß es eigentlich nur einen Streitgegenstand zwischen den Konfessionen geben dürfe, welche von ihnen Christum mehr liebe. Grundforderung sei überhaupt: möglichst wenig Polemik! Von dem Unvermögen seiner eigenen alten Gemeinschaft ist ja der Konvertit ohnehin überzeugt; und was in ihr wahrhaft ein Wert war, ist ihm entweder tief ins Herz gegraben, oder es soll ihm ausdrücklich zu Bewußtsein gebracht werden, wenn er zu maßlosem, unterscheidungslosem Aburteilen geneigt ist. Herausreißen ist viel weniger schwierig und wichtig als Hineinführen. Fein organisierte Menschen finden sehr schwer aus dem einmal Geschätzten heraus. Da kann's freilich geschehen, daß ein Suchender im Alten steckenbleibt, oder daß der Führer keinen anderen Erfolg hat als den, aus einem lauen Protestant einen eifrigen gemacht zu haben. Er brauchte darüber nicht allzu unglücklich zu sein. Christum hat er gepredigt, und das ist das Wichtige. Besondere Vorsicht ist für die Behandlung des Lutherproblems anzuraten. Des hl. Klemens Hofbauer offenes Wort, an Perthes gerichtet, sei uns dafür richtungsweisend¹⁰. Er meinte, der Abfall von der Kirche sei eingetreten, weil die Deutschen das Bedürfnis hatten, einmal fromm zu sein. Er habe diesen Gedanken auch in Rom vor Papst und Kardinälen ausgesprochen. „Aber sie haben mir nicht geglaubt und halten fest daran, daß Feindschaft gegen die Religion es sei, welche die Reformation bewirkt hat¹¹.“ Vorbildlich in Ton und Inhalt sind u. E. Kiefl, „Martin Luthers religiöse Psyche als Wurzel eines neuen philosophischen Weltbildes¹²“, und Merkle, „Das Lutherbild in der Gegenwart“ (Hochland, 20. Bd., 541 ff.). Eine besonders fein erfüllte Lutherpsychologie hat Alois Knöpfler in seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen an der Münchener Universität gegeben, für die ihm seine Schüler den Dank lebenslang nachsenden werden. Protestantische Lutherschilderung hält sich fast nie vom Panegyrischen frei. Ihre Nachwirkung läßt sich nicht durch eine schroffe Antithesis ausgleichen. Doch finden sich auch seelische Entwicklungen, in denen mit Ablegung des Lutherzornes maßloser Zorn gegen Luther sich einstellt. Ob man sich dessen wohl je freuen darf? Wer ist höher zu schätzen, der Judenkonvertit, der Antisemit wird, oder der nun erst recht seinem Volk trauervolle Liebe zuwendet, wie etwa der Mettener Benediktiner P. Roman Sachs, der noch als alter Mann aus dem Refek-

⁹ Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. 2., erweiterte Aufl., Rottenburg a. N. 1923, 32.

¹⁰ J. Hofer, Der hl. Klemens Hofbauer, 383 ff., Freiburg 1921.

¹¹ Vgl. die Beurteilung der Reformation durch Görres im Mainzer Katholik 1825 (R. Reiß, Die weltanschauliche Entwicklung des jungen J. G., Breslau 1926, S. 113, Anm. 3).

¹² Katholische Weltanschauung und modernes Denken, 2. u. 3. Aufl., 17 ff., Manz, Regensburg 1923.

torium lief, wenn ein Wort der Tischlesung antijüdisch klang. Treffsicherheit in der Polemik läßt sich heute nur erreichen bei sehr genauer Kenntnis der Vorgänge im anderen Lager, die auch im allgemeinen das Vertrauen des Schülers wesentlich erhöht. Was man nicht ganz gründlich kennt, dagegen soll man jedenfalls nie polemisieren. Man wird auch danach streben, sich durch Altgläubige nicht an Bibelkenntnis übertreffen zu lassen. Über die fortschreitende Entchristlichung des Protestantismus wird man nicht triumphierend reden, weil dabei nur das gemeinsame Materiale abnimmt, das trennende Formale aber bestehenbleibt. Jede Minderung der Verehrung des Gottessohnes muß uns doch zu innerst betrüben! Der Unterrichtende wird stets mehr zum Nachdenken als zum Nachbeten, mehr zu demütig-eifriger Prüfung als zum gläubigen „Schlucken“ seiner Darlegungen auffordern, wird den Schüler auch nicht allzu früh auf eine bestimmte innerkatholische „Richtung“ festlegen. Wenn z. B. der Neuling durch Meister Eckhart gefesselt wurde, soll man nicht sogleich nach dem Denzinger greifen. Kann doch erfahrungsgemäß selbst das destruktiv Gemeinte zum Heile führen. Wie manchem war *Nietzsche* Helfer dazu! „Lesen Sie Luthers Werke!“ riet *Alban Stolz* dem jungen Augustin Arndt, als dieser ihn fragte, woher er am ehesten die Kirche schätzen lernen könne. In *Bensons* „Bekenntnissen eines Konvertiten“ kann man anderseits von der katastrophalen Wirkung lesen, die auf seine zum Übertritt bereite Seele die selbstgefällige Siegeszuversicht eines katholischen Predigers übte! Noch eine technische Bemerkung: Memorieren von Texten muß möglichst eingeschränkt werden.

Dem Konvertiten-Unterricht geht die Konvertiten-Erziehung zur Seite, die Einführung ins Glaubensleben, gewissermaßen die Einführung in eine Familie von alter Kultur und immer neuer Herzlichkeit. Das Bedeutsamste und Beglückendste ist die Erziehung zum Gebet. Das erste, ja das eine Notwendige dabei ist eine genaue Einführung in die Meßliturgie, deren Gedanken- und Formenfülle anfangs verwirrt. Ein Meßbuch gehört in die Hand eines jeden Heimkehrers. Am leichtesten und sichersten dürfte eine historische Betrachtungsweise etwa an Hand der Bücher von *P. Kramp* oder der Sammlung „*Ecclesia orans*“, Meßaufbau und Kirchenjahr, sowie die Praxis des Empfangs der Sakramente verständlich machen. Mit *Julie v. Massow*, *P. Odilo Rottmanner* u. a. empfehlen wir auch Anleitung zum Psalmengebet, sofern dies nicht ohnehin schon geübt wurde; dann einige Volksandachten, die bestimmte Jahres- oder Tageszeiten heiligen wie den „Engel des Herrn“, zu dem ohnehin noch mancherorts die protestantischen Kirchenglocken rufen. Wie wir dem Neuling nicht dogmatische Spezialmeinungen aufdrängen dürfen, wäre es gefährlich, gewisse katholische Andachtsspezifika von ihm zu fordern, wenn sie ihm nicht von Natur „liegen“, wie Rosenkranzgebet, Verehrung ekstatischer Jungfrauen, Devotionalienwesen, ja sogar, wie *Rothe* (a. a. O. 29) bemerkt, auch die Herz-Jesu-Andacht. Sehr nötig ist eine Apologie der Behandlung des Paternoster in unserer Kirche — soweit eine solche manchesmal möglich ist!

Heiler hat ganz recht, wenn er in seiner Schrift über „Katholischen und evangelischen Gottesdienst“ darauf aufmerksam macht, daß die Vaterunserglocke dem Herzen des Protestanten so viel bedeutet wie uns das Wandlungsläuten. Welch hervorragendes Anregungs- und Förderungsmittel die äußere Feierlichkeit und möglichst gerundete Schönheit des Gottesdienstes ist, beweist fast jede Konversionsgeschichte. Soviel Lokalpatriotismus wird man dem Verfasser dieser Seiten erlauben, daß er mit besonderer Freude in einigen Biographien, z. B. in derjenigen der *C. Wöhler* und in *Jörgensens* „Unsere Liebe Frau von Dänemark“, von dem Eindruck des Hochamtes in der Bonifaziusbasilika zu München liest. Von der Sendung Beurons, vom Segensradius von Maria Laach, von der Wichtigkeit der Liturgiepflege angesichts der Aufgabe, Anglikanern und Russen näherzukommen, braucht wahrlich nicht gesprochen zu werden. Die Geschmackspflege muß sich sogar um die letzten Einzelheiten der Paramentik annehmen, da auch Lappalien unüberwindliche Schranken bilden können. Nur-ästhetischem Genießertum muß freilich vorgebeugt werden. Auch die stillste Messe im letzten Dorfkirchlein ist genau so „eigentliche“ Liturgie wie der glorreichste und stilreinste Gottesdienst in Dom- und Abteikirchen. Noch etwas Unscheinbares, aber nicht Unwesentliches: Ein für alles Katholische sehr aufgeschlossener evangelischer Vikar fragte eine konvertierte Dame, wie er denn zu innerstem Verständnis des katholischen Wesens kommen könne. Die Antwort lautete: „Knien Sie sich nur ein halbes Stündlein in eine Kirche vor den Tabernakel, beugen Sie aber wirklich ihre protestantischen Kniee und lassen Sie Gott zu ihrem Herzen reden!“ Der Vikar, der selbst geplant hatte, nach Beuron zu gehen oder Exerzitien mitzumachen, erwiderte: „Das können Sie nun doch nicht verlangen!“ Sobald das Knie einmal gebeugt ist, meint *Helene Most*, ist man bereits katholisch. „Herr, ich glaube. Hilf meinem Unglauben!“ wird das erste trostreiche Gebet des Suchenden sein, ein „Adoro te devote“ das letzte.

2. Der Konversionsakt.

Wenn nun der Katechumene — wir sind hier in der Lage, die herrliche altkirchliche Institution zu erneuern — alle Stufen seiner inneren Entwicklung durchlaufen hat (*Rothe* zählt deren acht auf, als echter Konvertit das Maß von sich selber nehmend), ist der Übertrittsakt, richtiger und befriedigender gesagt der Rücktrittsakt, noch immer nicht ein selbstverständlicher, bloß formeller Abschluß. Gerade vor die letzten Entscheidungen treten oft die größten Hindernisse, nicht etwa nur Hindernisse äußerer Art, wenn auch schweren Gewichtes, wie drohender Bruch mit der Familie, Herzensentfremdung gegenüber den nächsten Lieben, die Aussicht auf einen schweren Kampf um das tägliche Brot. „Fünf Gründe habe ich gegen die Annahme des katholischen Glaubens,“ sagte ein anglikanischer Pfarrer: „eine Frau und vier Kinder.“ Auch nicht nur erneutes Aufwachen alter Vorurteile und plötzlicher Verdächte. „Wann dürfen wir denn Ihre Konversion uns erhoffen?“ fragte einmal mit allzu freundlichem

Schmunkeln ein Ordensmann eine hohe Dame. Da stieg in ihr helle Angst wie vor Polypenarmen auf, und sie ging den Weg nicht weiter. Entgegen aller Logik erstehen am Ende des Unterrichts gar nicht selten aus irgendeinem unwesentlich scheinenden Punkte innere Glaubenshemmungen. Mit eigenartiger Häufigkeit werden hier nochmals Bedenken bezüglich der Kommunion unter nur einer Gestalt vorgebracht. Diese Frage muß der Führer genau studiert haben und muß ein der Seelenart des Fragenden angemessenes, endgültig beruhigendes Argument, in gewissem Sinne also ein argumentum ad hominem bereit haben. Nur zu oft erfolgt auf die Erkenntnis der Verständlichkeit, der Möglichkeit eines Übertritts nicht mehr die weitere Erkenntnis der Notwendigkeit und Pflichtmäßigkeit dieses Schrittes. An dieser Stelle wird erst recht klar, welch komplexer Akt hier vorliegt. Als Beweis für das Katholisieren eines Gelehrten die einzige Tatsache, daß „er sich eine katholische Dogmatik auslieh“, anzusehen heißt doch allzu harmlos denken! Manchmal gibt es in dem — menschlich-psychologisch betrachtet — letzten Moment ein ganz unerklärliches Stehenbleiben. Den gläubigen Beobachter kann auch dies nicht überraschen. Man darf sogar kühn behaupten: Wo nicht ein letztes ganz Unbegreifliches in den Motiven zum letzten Schritt wirksam scheint, darf eine Konversion gar nicht zugelassen werden! Dieser unfassbare Rest nach Abzug aller natürlich bestimmbarer Faktoren ist eine gewisse Gewähr dafür, daß wirklich die Gnade am Werke ist. Immer und immer wieder übt gerade das Altarsakrament seine im strengsten Sinne wunderbare Anziehungskraft aus, ähnlich auch der Schutz der Gottesmutter. Zusammenfassend läßt sich die paradoxe Forderung aufstellen, daß der Katechumene erst katholisch werden darf, wenn er es bereits ist.

Was nun die letzte Vorbereitung zum Akt des Übertritts angeht, so hüte man sich, ein großes Gemütserlebnis zu prophezeien, behüte sogar besonders sorgsam den Anklopfenden vor solcher, im Grunde unreligiöser, weil selbstsüchtiger Hoffnung, damit nicht ähnlich wie nach manchem Eheabschluß Enttäuschung und Erkältung eintritt. Es ist gut, die vorgeschriebene Abschwörungsformel und die Loslösung vom „Bann“ eigens zu erklären, da sie ein wenig nach „finsterem Mittelalter“ aussehen. Wer sich vertrauen kann, nur bona fide geirrt zu haben, kann dies natürlich auch nicht formulargetreu „bereuen“. Eine innerlich und äußerlich gut vorbereitete Übertrittsfeier wird zum erschütternden, oft unvergleichbar tiefen Erlebnis für den Heimkehrer wie für seinen Führer. Gerade die starke Gefühlsbelastung, die zu erwarten ist, macht es rätlich, den Kreis der Zeugen möglichst einzuschränken. Wo sich die in der alten Kirche bei ähnlichen Akten gebräuchliche Öffentlichkeit der Feier empfiehlt, hat sie auch heute noch ihre Bedeutung. Für äußere Würdigkeit und Innigkeit soll liebevoll gesorgt sein, alles Theatralische wird peinlich vermieden. Um einer allzu großen Intensität des Gemütserlebnisses vorzubeugen, wird es sich empfehlen, die einzelnen Akte: Lösung vom Bann, eventuelle Nachtaufe, Beichte und Kommunionempfang, auf mehrere, am besten auf zwei aufeinanderfolgende

Tage zu verteilen. Bei der Verworrenheit der Theorie und Praxis im heutigen Protestantismus dürfte in der Mehrzahl der Fälle die bedingungsweise Spendung der Taufe rätlich sein. Das Urteil darüber liegt nach genauem Berichte des Führers bei der oberhirtlichen Stelle. Genaue Aufklärung über den Sinn dieses Aktes ist notwendig; die Empfindungen altgläubiger Angehöriger müssen feinfühlig geschont werden. Manchmal wird allerdings der Wunsch nach einer nochmaligen Taufe ungestüm geäußert werden; auf die Erwägungen des Führers kann dies keinen Einfluß haben. Sehr fehl am Ort erscheint uns eine reklameartige Verbreitung der Nachricht von der erfolgten Konversion, wie sie von der Presse hie und da nicht sehr taktvoll, aber um so eiliger, ja selbst voreilig besorgt wird. Solche „Reklame“ beleidigt die feinen und macht hochmütig die unfeinen Gemüter. Die Begeisterung auf katholischer Seite kann entwürdigend, sektenmäßig werden. Es kann gar nicht ernst genug betont werden, daß in jedem Fall die Kirche der gebende Teil ist. Andererseits dürfen Neuaufgenommene nicht auf Teilnahelosigkeit oder Mißtrauen stoßen. Möchte jeder von ihnen mit Fr. van Eeden von sich sagen können: „Ich kam als Bettler und wurde aufgenommen wie ein alter, lang erwarteter Freund!“

3. Nach dem Übertritt.

Mit dem Übertrittsakt ist die Arbeit des Führers keineswegs zu Ende, denn „die öffentliche Konversion ist nicht Abschluß, sondern nur Etappe auf dem Sehnsuchtsweg der Seele zu Gott“ (*Max Fischer* im Jahrbuch des Vereins akademisch gebildeter Katholiken, 1919). Die Aufnahmefeier darf nicht der Seele Mai beenden, sie darf nicht aus einem schönen Wahn in eine zu rauhe Wirklichkeit stoßen. Darum halten wir die Nachbehandlung für die schwierigste Aufgabe des priesterlichen Helfers und für ebenso unerläßlich wie die Vorbereitung. „Die Erkenntnis der Realitäten ist die entscheidende Krisis in der Seelengeschichte des Konvertiten“, meint derselbe *Max Fischer*. Einer solchen Krise wird der verständige Seelsorger schon von langer Hand her vorgebeugt und entgegengearbeitet haben. Das geschieht durch stilles, langsames, sozusagen homöopathisch dosiertes, aber ganz unbarmherzig ehrliches, eigenes Hinweisen auf die rugae und maculae der Kirche, die sich aus ihrer gottgewollten Natur als göttlich-menschliche Gemeinschaft notwendig ergeben. „Die Kirche der Reinen“ ist ein sektiererisches Idol; sein Teil zur „Reinheit der Kirche“ beizutragen, das glühende Begehren des wahren Katholiken. Wir möchten glauben, daß die genannte Krise überhaupt durch rechtzeitige geeignete Temperierung der auch hier verhängnisvollen, allzu großen Menschengläubigkeit vermieden werden kann. So läßt sich verhindern, daß das heiligglühende Herz des Neulings zu jäh mit einer Wirklichkeit zusammenstößt, die nur aus bedauerlicher „Gewöhnung“ an das Heilige erklärlich ist. Auch hier wäre es klug, der Mahnung des hl. Benedikt im 58. Kapitel seiner Regel Geltung zu verschaffen, daß man dem Neueintretenden zuerst alles Widrige und Rauhe des Weges vor Augen stelle

und den Eintritt nur dem gestatte, der trotzdem in Beharrlichkeit darum bittet. — Bedeutungsvoller und mehr verbreitet dünkt uns eine andere Krankheitserscheinung, die freilich Konvertiten selbst nur selten als solche erkennen und anerkennen werden, die aber deshalb um so zartere Obsorge zur Ausheilung fordert. Vielleicht ist es erlaubt, sie ohne allen abschätzigen Unterton wiederum, aber die Dinge tapfer beim Namen nennend, als „Konvertitenentzündung“ zu bezeichnen. Es handelt sich dabei um eine gewisse, aus den Ursachen leicht begreifliche Monomanie: eine neue Idee wird beherrschend, ja verdrängend. Was dem von Abstammung und Erziehung her katholischen Menschen selbstverständlich, möglicherweise allzu selbstverständlich ist, wird vom Neuling krampfhaft betont und zur Schau gestellt, was ihn zuweilen unangenehm, geradezu komisch wirken läßt. Es ist nur zu begreiflich, wenn „das Gänsemädchen, das Königin wird“ — so kam sich *Ida Hahn-Hahn* vor —, den Kopf verliert, wenn der Bekehrte gründlich verbrennt, was er angebetet, und anbetet, was er verbrannt hat, wenn sich der Neuling, zumal wenn er stürmisch begrüßt wurde, als Mittelpunkt der Welt fühlt, wenn er ein parvenumäßig ausladendes Gebaren annimmt. Gewisse Symptome finden sich regelmäßig bei diesem Fieber: ein Alleingelassenwerden des eigenen Weges, des eigenen Führers, eines einzigen Ordens, ja eines bestimmten Gotteshauses. Bezeichnend dafür ist, daß bereits Übergetretene Biographien anderer Heimkehrer nicht allzu gerne lesen. Ein überkatholisches Schätzen äußerer Formen, wenn z. B. ein hochgebildeter Mann entsetzt ist, in Gegenwart des Heiligen Vaters sitzen zu sollen. Eine Überbetonung von Andachtsspezialitäten, z. B. in schwärmerischer Verehrung mystisch begnadeter Personen, in auffälligem Sichbehängen mit Medaillen u. ä. Die bisher genannten Symptome sind ziemlich harmloser Natur. Ernstere Aufmerksamkeit ist folgenden zuzuwenden: Um dem neu gefundenen Reichtum möglichst ungeteilt leben zu können, entsteht in manchen ein mächtiger Drang zur Beschaulichkeit, zu einem womöglich besonders strengen Ordensleben und — seit neuestem nicht nur bei Männern — auch nach dem Priestertum; Verheiratete möchten am liebsten von Ehebanden frei sein. Vielleicht haben sie sich zuvor lange gesträubt, die paulinisch-katholische Höherwertung der Jungfräulichkeit gegenüber der Ehe anzuerkennen: jetzt möchten sie sich eine „Josephsehe“ zur Pflicht machen aus dem meist unbewußten Beweggrund, daß es ihnen unerträglich erscheint, das weniger Vollkommene zu haben. Zuweilen tritt Interessenlosigkeit für alle „ablenkenden“ irdischen Dinge auf. Als man einen eben konvertierten jungen Ordensnovizen, der sich weigerte, andere als geistliche Gespräche zu führen, aufmerksam machte, er könne so seinen Verstand verlieren, antwortete er: „Dann ist eben dies Gottes Wille!“ Ein starker Verkündigungsdrang, ein Propagandatrieb regt sich in jedem, der mit Feder und Rede umgehen zu können glaubt. Man denke an *M. F. Cyprians* Rolle beim „Hochland“! Weiterhin zeigt sich der Eifer des Neubekehrten besonders in eifrigem Negieren. Sein Antistandpunkt bezieht sich entweder auf die verlassene Religionsgemein-

schaft, die ihn getäuscht, enttäuscht und in Armut gehalten hat, und auf seine eigene frühere Schuld und Gleichgültigkeit; von dem letztgenannten „Ressentiment“ sind selbst des großen Augustinus Bekenntnisse nicht frei. Oder er wirkt sich gegen alles in der neuen Gemeinschaft Unverständliche aus, besonders gegen die wirkliche oder vermeintliche Gleichgültigkeit der Kirche gegenüber dem von Gott ihr anvertrauten Besitz. Der alte reformatorische Schwung wirft sich auf das Verbessernwollen der neu entdeckten Umwelt, wie dies auch aus einer Bemerkung *M. Fischers* in seiner äußerst lehrreichen Selbstdarstellung durchscheint: „Vorwärtsstreben nach Maßgabe der eigenen Kraft, um zu wirken, daß die Kirche immer mehr an Katholizität (!) gewinne nach innen und nach außen.“ Jeder Konvertitenführer kennt das hier beschriebene typische Krankheitsbild der „Konvertitenentzündung“. Fieberhöhe und Fieberkurve sind natürlich in jedem Fall verschieden. Ein methodisch interessierter Aufsatz muß sie an den augenfälligen Erscheinungen eines „großen Fiebers“ darstellen, er darf sich nicht scheuen, „Grenzfälle“ aufzuzeigen; die Erkenntnis und Behandlung unscheinbarer, oft geradezu liebenswürdiger Formen, in denen in der Regel das Fieber auftritt, kann von da aus nicht mehr schwer fallen.

Dieses Fieber kann und muß heilbringend werden, wenn es der vernünftigen Festigkeit und aufmerksamen Rücksicht des Führers gelingt, es auf Normaltemperatur, die Hitze auf Wärme herabzusetzen, die Bewegung, die anfangs übers Ziel hinausschießen möchte, zu ruhiger Gleichmäßigkeit bei verständiger Zielsetzung zu bringen. Nur Ruhe, Ruhe auch im Eifern, ist gotteswürdig. Die Neugläubigen müssen lernen, gelassen zu arbeiten, wie eben rechte Gotteskinder arbeiten. Die hierzu dienliche Nachbehandlung kommt zumeist bald und leicht zu ihrem Ziel. Dem Zweck dieser Nachbehandlung dient eine regelmäßige Fortführung der Unterrichtsstunden und Besprechungen, eingehende Seelenführung — das „Technische“ der Beichte fällt Konvertiten übrigens gar nicht schwer —, schließlich allmähliches Bekanntmachen mit nur peripheren, dafür aber charakteristisch katholischen Übungen wie dem Rosenkranzgebet. Alle Einzelheiten werden dabei zentripetal zurückbezogen auf einen würdigen Gottesbegriff und einen richtigen Kirchenbegriff. Zu alledem bietet der Firmungsunterricht nochmals schöne Gelegenheit. Merkwürdigerweise bringen die Konvertiten für dieses Sakrament zumeist wenig Verständnis mit. Immer mehr sollen sie sodann in den Pfarrverband eingegliedert werden. Sie dürfen dabei etwaige lästige Neugier, vorsichtige Zurückhaltung oder auch Mangel an Verständnis seitens der Alteingesessenen nicht scheuen, aber sich auch nicht ungestüm vordrängen. Die Warnung des Apostels, den „neophyta“ nicht an leitende Stellen zu setzen, gilt auch heute noch und nicht nur für Zulassung von kaum Übergetretenen zum Studium der Theologie. Bald ermöglicht sich die Einführung in gut katholische Familien und — mit gebotener Vorsicht — in gut geleitete katholische Vereine. Man Sorge, daß sie darin als Ferment und nicht als Sprengpulver wirken. Durch eine glückliche Firmpatenwahl kann sich der Seelsorger Hilfe und zunehmende

Entlastung verschaffen und so auch diesem ehrwürdigen Institut wieder zu Bedeutung verhelfen. Eigene Konvertitenzirkel scheinen uns ihren Hauptwert in missionarischen Wirkungsmöglichkeiten zu besitzen. Ein gegenseitiges Sich-in-Begeisterung-Erhalten scheint demgegenüber weniger wichtig. Unterricht braucht zunächst noch jeder Neuling für sich, auch wird jeder seinen eigenen Führer haben; wenn er einen geeigneten hat, ist jeder zweite zu viel. Und endlich: man bleibt doch nicht ewig Konvertit, man wird endlich einmal ganz katholisch! Das ist das letzte Ziel der hier gezeichneten schweren und schönen Aufgabe, dieser Lehr-, Erziehungs- und Heilarbeit, eine gute Seele kindlich-froh, selbstverständlich atmend und trinkend an den ubera consolationis der Kirche zu wissen, ganz fraglos, ganz zu Hause! So spricht der Völkerapostel, in dessen Leben das Bekehrungserlebnis wahrlich einschneidend genug stand: „Bruder! ich bilde mir nicht ein, es ergriffen zu haben; aber eines tu ich, ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich aus nach dem, was vor mir liegt“ (Phil 3, 13).

Vielleicht findet der eine oder andere unserer Leser, daß wir allzu nachdenklich und allzu scharf umreißend gerade dem Problematischen in den Konversionsgeschehnissen nachgegangen sind. Verfasser ist demgegenüber der Meinung, daß es nicht nötig ist, vom Unproblematischen zu sprechen, und daß wir in der Verfeinerung unserer Seelsorgsmethoden nicht leicht zu weit gehen können. Ist nicht gerade dies das Erhebendste in der Betreuung der Suchenden, daß sie mehr noch als andere Seelsorgszweige wahrer Samariterdienst am ausgeplünderten Nächsten ist? Im Jahre 1923 gestand Erzbischof *Söderblom* von Upsala in einer Predigt zu St. Lukas in München: „Wir haben nun wieder gelernt, daß Jesus nicht nur Lehrer ist, sondern auch Arzt.“ Gewiß, fügen wir Katholiken dem bei: weil die Welt von heute den Arzt sucht, findet sie zum katholischen Priester. Mögen viele, viele in ihm den Samariter finden, wie ihn *Annette Droste* in ihrem „Geistlichen Jahr“ zum 14. Sonntag nach Pfingsten schildert:

„... Und wenn an deines Tempels Tor
Steht einer einsam, ausgeschlossen,
Des Tränen doch vor Gott geflossen,
Des Seufzer doch erreicht sein Ohr:
Ihm magst du deine Rechte reichen
Und deuten aufwärts nach dem Blau,
Wo allen glühn der Sterne Zeichen,
Für alle sinkt der milde Tau!“

Liturgische Erneuerung und Exerzitienbewegung.

Von Dr. Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach.

Der liturgischen Erneuerung, die im letzten Jahrzehnt langsam aufgeblüht ist, geht seit dem Kriege die Exerzitienbewegung zur Seite. Beide Bestrebungen verfolgen das gleiche Ziel: Belebung und Vertiefung des religiösen Lebens. Eine jede aber sucht es auf andere Weise zu erreichen. Das liturgische Apostolat sieht seine Aufgabe darin, die Gläubigen zu einem regelmäßigen Leben mit der Kirche zu führen und auf dieser *via ordinaria* zur Vereinigung mit Gott durch Christus, unseren Herrn, aufzusteigen. Die Exerzitienbewegung will die Bekehrung der Sünder und die Vervollkommnung der Bekehrten durch außergewöhnliche, konzentrierte Übungen bewirken, die in ein geschlossenes System gebracht sind.

Wenn nun in der Folgezeit vielfach von „liturgischen Exerzitien“ oder von „liturgischer Geisteserneuerung“ die Rede war, so ließ sich leicht erkennen, daß man in den so bezeichneten religiösen Kursen das Gute zweier aktueller Bewegungen miteinander verbinden wollte. Das ist aber nicht überall verstanden worden. Man hat „liturgische Exerzitien“ als eine künstlich gemachte, unorganische Einrichtung betrachtet und infolgedessen als innerlich unmöglich abgelehnt¹. Es wird sich jedoch zeigen lassen, daß diese Auffassung das Problem „liturgischer Exerzitien“ nicht gründlich genug auffaßt und insbesondere den Begriff „Exerzitien“ prinzipiell auf die ignatianische Methode einengt.

Mit dieser Auffassung hängt es zusammen, wenn in den letzten Jahren die Frage aufgeworfen wurde, ob Priester und Ordensleute, die durch das Kirchenrecht zur Beteiligung an Exerzitien verpflichtet sind, dieser ihrer Verpflichtung in „liturgischen Exerzitien“ genügen können. Daß diese Frage zum Teil negativ beantwortet wurde, hängt mit einem Mißverständnisse zusammen. Man verwechselte „liturgische Exerzitien“ und „liturgische Kurse“. Erstere bestehen aus asketischen Vorträgen im Geiste der Liturgie und bezwecken eine Wende oder Erneuerung und Vertiefung des geistlichen Lebens. Letztere dagegen sind Vorträge über liturgische Fragen historischer, spekulativer und exegetischer Art; sie bezwecken Vermittlung von Kenntnissen, und wenn sie auch das geistliche Leben tatsächlich stark anregen, so sind sie doch niemals als Exerzitien oder als Ersatz von Exerzitien gedacht worden².

Um beurteilen zu können, ob „liturgische Exerzitien“ möglich sind und der kirchenrechtlichen Bestimmung Genüge tun, muß man von dem betreffenden Kanon (126) des Kanonischen Gesetzbuches ausgehen. Dieser verpflichtet

¹ Vgl. *E. Böhmighaus S. J.*, Die heiligen Exerzitien des hl. Ignatius und die geistig-religiösen Strömungen der Gegenwart. Stimmen der Zeit 55, 333 ff. *E. Przywara S. J.*, Exerzitien und Frömmigkeitstypen. Das. 57, 147 ff. nennt sie einen „Gewaltstreich“.

² Hiermit sei auch die irrige Auffassung berichtigt, die *E. Przywara* in seinem in Anm. 1 erwähnten Artikel (S. 147) noch vertritt.

die Priester nur, *exercitia spiritualia* zu machen, läßt ihnen jedoch die Freiheit, Methode, Art und Stoff der geistigen Erneuerung nach ihren unterschiedlichen persönlichen Bedürfnissen zu wählen. Auch in der Apostolischen Konstitution vom 25. Juli 1922, die den hl. Ignatius zum Patron des Exerzitienwerkes bestimmt, steht kein Wort, welches den Begriff der Exerzitien auf die „ignatianische Methode“ einschränkte. Ein Beweis für die Richtigkeit dieser Interpretation ist die Tatsache, daß der Heilige Vater durch Schreiben des Kardinalstaatssekretärs vom 29. April 1926 eine Denkschrift der Abtei Maria Laach, „*De Apostolatu Liturgico*“, gebilligt hat, in der „geistliche Übungen (Exerzitien), die von Freunden des liturgischen Apostolates geleitet werden und von dem Streben nach christlicher Vollkommenheit im Geiste der Liturgie handeln³“, erwähnt und beschrieben sind. Diese Stellungnahme des Heiligen Vaters bestätigt so eine Auffassung, die theoretisch und praktisch ganz allgemein vertreten wurde. P. Erhard Schlund O. F. M. bringt in seinem Schriftchen „Exerzitien und Exerzitienbewegung“ ein eigenes Kapitel: „Sind die Exerzitien des hl. Ignatius unbedingt verpflichtende Norm?“, in dem er aus Schriften von Priestern der Gesellschaft Jesu und aus dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius selbst den Nachweis führt, daß in Rücksicht auf die Bedürfnisse der verschiedenen Zeiten und Seelen volle Freiheit gegeben ist⁴. Ganz kürzlich hat noch der Jesuit J. B. Umberg in einem Aufsatz: „Exerzitienfundament und Taufe⁵“ darauf hingewiesen, daß es durchaus im Geiste des hl. Ignatius sei, als Exerzitienfundament nicht nur das Geschaffensein des Menschen zu nehmen, sondern auch die durch die Sakramente grundgelegte Neuschöpfung des Menschen an den Anfang zu stellen. Auf diese Weise komme man den Bedürfnissen der liturgisch Eingestellten entgegen.

Eine ausgezeichnete Darstellung und Rechtfertigung der „liturgischen Exerzitien“ gibt P. Bonaventura Rebstock O. S. B. aus der Abtei St. Joseph in Gerleve bei Coesfeld i. W.⁶ Er zeigt, daß sie keineswegs eine opportunistische, schwächliche Neuerung darstellen, sondern ganz und gar in der besten katholischen Tradition verankert sind. Es liegt in der Natur der Sache, wenn gerade die Benediktiner die Hüter und lebendigen Förderer dieser Tradition wurden. Denn die Verschiedenartigkeit der Exerzitienmethoden beruht nicht allein auf den wechselnden Bedürfnissen der Exerzizienten, sondern auch auf der verschiedenen geistigen und geistlichen Haltung der Exerzitienleiter.

Eine wirksame religiöse Beeinflussung kann nämlich nur aus dem Inneren des geistlichen Lehrers hervorgehen. Aus der Persönlichkeit und geistigen Haltung des Lehrers wird die Lehre ihrem Charakter nach bestimmt. Es ist eine Erfahrungstatsache, daß bei Exerzitien, die von Franziskanern, Dominikanern,

³ „In exercitiis spiritualibus ab aemulatoribus Apostolatus Liturgici regendis de christianae perfectionis studio in spiritu S. Liturgiae instituendo sermo fit.“

⁴ München 1926, 66 ff.

⁵ In „Aszese und Mystik“ 1926, 143 ff.

⁶ In „Theologie und Glaube“ 18 (1926), 33 ff.

Redemptoristen usw. in engster Anlehnung an die ignatianische Methode gegeben werden, doch der eigene Ordensgeist sich jedesmal ausspricht. Es würde ja auch niemand von anderen Orden verlangen können, daß sie sich zuerst in die geistige Art der „Gesellschaft Jesu“ vertiefen, um aus dieser ihnen fremden Sphäre ihre Predigt zu schöpfen. Die lebensvolle Darstellung der Exerzitienwahrheiten verlangt im Gegenteil, daß das eigene geistliche Leben zur Aussprache kommt.

Auch dem Benediktiner mußte daher die Freiheit bleiben, in seinen Exerzitienvorträgen aus der Fülle des monastischen Geisteslebens zu schöpfen. Das Problem der liturgischen Exerzitien ist praktisch aufs engste verwandt mit dem Problem benediktinischer Exerzitien. Man wird es nur dann sachlich und gründlich genug beurteilen können, wenn man sich die Frage beantworten kann, worin das Benediktinische oder Monastisch-Liturgische besteht, das auf die Gestaltung der geistlichen Übungen seinen Einfluß geltend macht und billigerweise auch geltend machen muß.

Der hl. Benedikt kennt im Verein mit den Vätern des Mönchtums eine dreifache *conversio* oder „Bekehrung“⁷. Die erste Bekehrung (*conversio prima*) besteht in der prinzipiellen Abkehr von der Welt als dem *saeculum*, in der Abkehr von all dem, was Nicht-Gott und Sünde ist, und der Hinwendung zu dem, was Gottes ist.

Die zweite Bekehrung (*conversio secunda*) bedeutet fortschreitend praktische Abkehr vom Bösen und Hinwendung zum Guten, d. h. Ablegung der Fehler und Pflege des Tugendlebens. Die ganze Regel des hl. Benedikt dient in ihren zahlreichen Einzelbestimmungen dieser *conversio secunda* oder *actualis*. Sie zielt dabei vor allem auf das Tugendleben und gibt so dem geistlichen Leben des Mönches einen stark positiven Zug, wenn man die Abkehr vom Bösen als die negative, das Tugendstreben als die positive Seite der *conversio* bezeichnen darf. Sie läßt sich dabei von der Erkenntnis leiten, daß derjenige sich von selbst von der Sünde und vom Bösen entfernt, der in den Tugenden fortschreitet.

Die dritte Bekehrung (*conversio tertia*), die in der Abkehr vom Irdisch-Körperhaften und der Hinkehr zum Himmlisch-Geistlichen, also wesentlich in der Beschauung der ewigen und göttlichen Dinge besteht, wird in der Regel des hl. Benedikt nur erwähnt als das höhere Leben der Vollkommenheit, das als reife Frucht aus dem Tugendstreben der *conversio secunda* erwachsen wird. Der hl. Benedikt will nämlich eine Regel für Anfänger aufstellen, ein *initium conversationis*, dem die dritte *conversio*, die *contemplatio*, mit Gottes Gnade von selber folgen wird.

Der Nachdruck der asketischen Auffassungen des Benediktinertums liegt also in der *conversio secunda*, in dem positiven Streben nach sittlicher Vervollkomm-

⁷ M. Rothenhäusler, Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti 42 ff., und I. Herwegen, Geschichte der benediktinischen Profeßformel, in „Beiträgen zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens“, 3 (1912), 48 ff.

nung. Diese Betonung des Positiven wird sich notwendig auch in den benediktinischen Exerzitien Ausdruck verschaffen.

Man wird leicht bemerken, daß die drei Bekehrungen (*conversiones*) der benediktinischen Aszese in einer gewissen Parallele mit den drei „Wegen“, dem der Läuterung, Erleuchtung und Einigung (*via purgativa, illuminativa und unitiva*), der ignatianischen Methode stehen. Doch darf man hierbei nicht den großen Unterschied übersehen, der die beiden asketischen Auffassungen trennt. Die nach der Methode des hl. Ignatius gegebenen Exerzitien sind zunächst natürlich-psychologisch aufgebaut, wenn auch im letzten Ziele übernatürlich gerichtet. Sie erweisen sich, indem sie in erster Linie ein Tätigsein des Menschen fordern und bezwecken, als mehr oder minder anthropozentrisch eingestellt. Die altmonastische Geistesrichtung dagegen, wie sie insbesondere beim hl. Benedikt ausgeprägt ist, deutet im Sinne des „*Deus converte nos ad Te, et convertemur*“⁸ in erster Linie auf das von Gott Kommende, von Gott Gegebene hin; sie sieht in der *conversio prima* mehr die „Gnade des Berufes“, in der *conversio secunda* mehr die Ausbildung und das Wachstum der heiligmachenden Gnade, in der *conversio tertia* mehr das Gnadengeschenk der innigsten Einigung durch Christus mit Gott. Das Werk des Menschen ist dabei mehr aufgefaßt als ein Wegschaffen der Hindernisse und als ein Bereiten des Weges, als ein Disponieren für Gottes Wirken. Diese Geisteshaltung gründet in den durchaus theozentrischen Auffassungen der Väter und hat in der thomistischen Theologie ihren klassischen Ausdruck gefunden.

Es ist naturgemäß, daß diese Geisteshaltung auch den benediktinischen Exerzitien ihr Gepräge gibt, indem diese den Nachdruck auf das Gnadenwirken Gottes und auf das Hineingestelltsein des Menschen in die festgefügte Gnadenordnung des mystischen Leibes der Kirche legen.

Dennoch wäre es ein großer Irrtum, anzunehmen, daß bei benediktinischen Exerzitien von der Sünde und ihren ewigen und zeitlichen Folgen nicht oder nur vorübergehend die Rede wäre. Gerade für die Erfassung und Beurteilung der *conversio prima* ist die Betrachtung dieser Grundlehre von Sünde und Gnade wesentlich. Bei Exerzitien für Laien, zumal bei solchen, die zum erstenmal Exerzitien machen, wird naturgemäß gerade der *conversio prima* und der negativen Seite des geistlichen Lebens besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Bei Priestern jedoch dürfte die Gesamtlage eine andere und derjenigen der monastischen Seelenhaltung verwandtere sein. Der Priester hat mit dem weltlichen Leben abgeschlossen. Er ist die heilige Stufenreihe der Weihen hinaangestiegen und hat mit der Priesterweihe seine *conversio prima* beendet. Man kann durchaus berücksichtigen, daß auch er ein Mensch bleibt und sich vielleicht der Sünde nicht immer ganz entziehen kann, und dabei darf man dennoch der Meinung sein, daß für weitaus den größten Teil der Priester eine alljährliche Bekehrung im Sinne der *conversio prima* nicht in Frage kommt. Gerade

⁸ Kgl. Jer 5, 21.

bei Priestern, die doch berufsmäßig zum Fortschreiten in der Tugend verpflichtet sind, muß daher die Förderung des Tugendlebens im Sinne der *conversio secunda* auch während der heiligen Übungen im Vordergrund stehen. Viele ernste Priester rühmen gerade das an den benediktinischen Exerzitien, daß deren positive Richtung für sie eine ganz besondere Ermutigung und freudige Neubelebung ihres geistlichen Lebens und Wirkens bedeute.

Die im vorstehenden gekennzeichnete altmonastische Auffassung vom geistlichen Leben ist aufs engste verwandt, ja identisch mit derjenigen, welche sich in der Liturgie der heiligen Kirche niedergelegt findet, ja, sie ist aus dem Geiste der Liturgie erwachsen. Die Aszese und das Gebetsleben der Mönche sind aus der gleichen Quelle gespeist. Es wird daher für benediktinische Exerzitien unerläßlich sein, daß auch sie aus der liturgischen Geisteswelt schöpfen, ja, das liturgische Moment wird in ihnen dem aszetischen gegenüber als von innen heraus formgebendes und gestaltendes Prinzip wirksam sein.

Es wäre nun falsch, zu glauben, solche benediktinische Exerzitien vermittelten Einsichten und Anregungen, die nur als Spezialität des benediktinischen Mönchslebens Bedeutung hätten. Die benediktinischen Exerzitien gehen vielmehr von dem Gedanken aus, daß die Liturgie ihrem ganzen Wesen nach allgemein kirchlich und vor allem Gemeingut des katholischen Klerus ist.

Wenn man daran festhält — und man muß das doch wohl unbedingt —, daß die Feier der heiligen Messe und das Breviergebet — ganz abgesehen von der kirchenrechtlichen Verpflichtung — die Hauptheiligungsmittel der Priesterpersönlichkeit sind, so liegt nichts näher, als die Aufmerksamkeit der Priester gerade auf diese Quellen heiligen Lebens nachdrücklich hinzuweisen. Das Naheliegende ist in diesem Falle um so berechtigter, je mehr die Absicht dabei eine durchaus aszetische ist, je mehr auch durch den Hinweis auf die Kräfte der Liturgie das Wachstum der Tugenden und, wenn nötig, eine Bekehrung erstrebt wird. Von besonderer Wichtigkeit ist, daß die liturgische Einstellung der Exerzitien den Priestern ein wertvolles Hilfsmittel der Heiligung auch nach den Exerzitien, für den gewöhnlichen Alltag ist, weil ja in Messe und Offizium die in den Exerzitien ausgesprochenen Gedanken, Hinweise und Anregungen immer wieder von neuem lebendig werden.

Weiter darf nicht übersehen werden, daß gerade bei den benediktinisch-liturgischen Exerzitien der Zusammenhang von Gnade und Aszese dadurch besonders deutlich wird, daß der Lehrvortrag beständig verwoben ist mit der Feier des Gottesdienstes, die in den Abteien des Benediktinerordens einen ganz hervorragenden Raum einnimmt. Es kann nicht ausbleiben, daß diese Feiern auf die Seelen der Priester einen nachhaltigen Eindruck ausüben. Darum liegt es nahe, in den Vorträgen an sie anzuknüpfen. So bilden gerade die liturgischen Priesterexerzitien ein organisches Ganzes, in dem Lehre und Gottesdienst auf Verstand und Willen, Herz und Gemüt, also auf den ganzen Menschen ihre Wirkung ausüben. Der ganze Mensch, der ganze Christ, der ganze Priester

wird in ihnen in die Sphäre des gottesdienstlichen und des Gnadenlebens erhoben, damit er unter seinem gleichmäßig und stetig wirkenden Einfluß bleibe und wachse.

Nur eine oberflächliche Betrachtung kann in solchen Exerzitien einen straffen Aufbau vermissen und das darum tadeln. Man muß sich losmachen von der üblichen, rein intellektuellen Auffassungsweise und sich bemühen, die freilebendige Verbindung von Lehre und Kultus nachzufühlen. Dann wird man auch die innere Verbundenheit und den inneren geistigen Aufbau des Ganzen erkennen. In liturgischen Exerzitien muß sich naturgemäß das Fortschreiten der Lehrgedanken mit jener großen Freiheit verbinden, welche die Vätertheologie und die Liturgie selber auszeichnet. Gewiß bedarf es für den daran nicht gewöhnten Priester einer gewissen Übung, um aus der intellektuell engen Gebundenheit unseres Denkens in jenen freien und großzügigen Rhythmus der Alten zurückzufinden. Aber gerade diese geistige Schulung durch die Liturgie ist für den Priester von größtem und dauerndem Nutzen. Wird es ihm doch auf diese Weise erleichtert, zu einer vielseitigeren und gründlicheren Erfassung von Missale und Brevier zu gelangen. Aus dem Gesagten dürfte sich aber auch ergeben, daß damit noch nicht der Begriff „liturgische Exerzitien“ erfüllt ist — wie *Przywara* zu glauben scheint —, wenn „Rituale und Missale, diese beiden klassischen Quellen ‚kirchlicher Aszese‘, sich für die Exerzitien öffnen“⁹.

Was die Wirkung der liturgischen Exerzitien betrifft, so darf von vornherein feststehen, daß die ruhige Betrachtung der objektiven Wahrheiten, zumal in ihrer engen Verbindung mit der ebenso objektiven Liturgie, sich nicht so schnell und unmittelbar auswirken wird wie etwa die psychologische Beeinflussung moderner Art, die sich von Persönlichkeit zu Persönlichkeit wendet. Die Art der liturgischen Exerzitien geht aus dem Gemeinschaftsempfinden des *corpus Christi mysticum* hervor und sucht den einzelnen in diese Gemeinschaft einzuordnen. Letzte Aneignung und persönlichste Verarbeitung vieler Anregungen wird erst im Laufe der Zeit möglich sein, wenn die lebensvolle, bewußte und immer tiefer erstrebte Gemeinschaft als Glied des geheimnisvollen Leibes Christi mit dem Haupte und allen Gliedern gefunden ist.

Es sei gestattet, zusammenfassend gerade auf das dauernd Wertvolle hinzuweisen, was die liturgischen Exerzitien dem Klerus bieten.

Der Priester lernt sein Brevier so beten, daß es zusammen mit der heiligen Messe materiell und formell der Ausgangspunkt für sein ganzes übriges Gebetsleben wird. Er lernt von der Kirche, wie man beten muß, und so wird an ihrer Hand sein Innenleben einheitlich gestaltet. Er lernt weiter, wie man seine Betrachtung an das betrachtende Leben der Kirche, das sich täglich in den Texten des Breviers und des Missale offenbart, anknüpft und ihr dadurch dogmatisch tiefe, große Gedanken und erhabene Affekte zuführt. Er lernt, was es heißt, in den heiligen Mysterien Gott immer nahe zu haben und sich mit ihm vereinigen

⁹ A. a. O., 150.

zu können, um dann als „*deificatus*“ und wahrhaft „anderer Christus“ auch Christi Werk aus Christi Kraft zu vollbringen. Er erkennt, daß die vollbringende Kraft in ihm Gott ist, und daß nicht er, sondern Christus in ihm die Welt heiligt.

Der Priester wird an Hand der Liturgie und der Vätertheologie wieder auf die Bedeutung der heiligmachenden Gnade im Unterschied von den aktuellen Gnaden hingewiesen und sieht, wie die heiligmachende Gnade, die ihm als Glied am Leibe Christi gegeben ist, ihn befähigt, seine Aufgabe, so wie sie ihm an seiner Stelle gegeben ist, jederzeit zum Besten des *corpus Christi* zu lösen. Es wird ihm so auf Grund des Gnadenwirkens Gottes, nicht des eigenen Tuns, der übernatürliche Glaube an sich selbst, d. h. an sein Können in Christus, gegeben und ihm damit eine unvergleichliche Quelle des Optimismus erschlossen. Der Hinweis auf die göttliche Gnade des *corpus Christi* aber ist für ihn wie für jeden strebenden Christen Zuversicht, Dankbarkeit und Freude. In dieser Haltung lernt der Priester, sich mit den einfachen Gläubigen als Einheit im *corpus Christi mysticum* fühlen, mehr vorsehen als vorstehen (*magis prodesse quam praeesse*).

Für sein sittliches Streben lernt er aus der benediktinisch-liturgischen Geisteshaltung, den Nachdruck auf die positiven Tugendmomente zu legen. Er lernt, daß Religion nicht einseitig in religiösem Wissen und ethischem Wollen zu suchen ist, sondern in der *devotio*, d. h. in der Hingabe des ganzen Menschen an Gott. Und darum folgt für ihn, daß wahrhaft gottgefällige Nachfolge Christi durch Tugendübungen nur möglich ist, wenn die seinsmäßige (ontische) Einheit mit Christus in den heiligen Mysterien hergestellt ist.

Mit einem Worte: die liturgischen Exerzitien helfen dem Priester, sein religiöses und sittliches, rein persönliches und soziales Leben in der übernatürlichen Gnadenordnung des *corpus Christi mysticum* zu sehen und zu fördern.

In der Erkenntnis dieses hohen Wertes der liturgischen Exerzitien hat die Fuldaer Bischofskonferenz unter dem 11. August 1926 erklärt, daß die „*Exercitia spiritualia*, die zuweilen liturgische geistliche Übungen genannt werden, weil die Exerzitienmeister (z. B. Benediktiner) ihre Gedankengänge an die Texte der kirchlichen Liturgie anknüpfen“, „sofern sie nach Aufbau, Inhalt und Übungen denselben Zielen dienen wie die nach Herkommen genannten Exerzitien, auch für Priester den vollen Wert einer geistlichen Erneuerung beanspruchen“. Die Resolution der Bischöfe betont, daß die ignatianischen Exerzitien nicht zurücktreten dürfen, sagt aber ausdrücklich, daß auch ein „Wechsel in der Methode der Exerzitien anregend für das asketische Leben der Priester wirken kann“.

Mit dieser Erklärung der letzten Fuldaer Konferenz dürften irgendwelche Mißverständnisse bezüglich der liturgischen Exerzitien behoben sein.



Vom Leben und Leiden der russischen Kirche.

Captain Francis Mc Cullagh, Die Verfolgung des Christentums durch die Bolschewiki. Deutsche Bearbeitung von Dr. H. Kaßpohl. XVI u. 367 Seiten. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1926. Geb. 6,50 Mark. — *P. Michel d'Herbigny S. J.*, Après la mort du patriarche Tykhon. (*Orientalia christiana*, vol. 4, Nr. 15.) Juni 1925. — *Derselbe*, L'aspect religieux de Moscou. (Ebenda vol. 5, Nr. 20.) Januar 1926. — La législation soviétique contre la religion. Traduction des documents officiels du commissariat du peuple à la justice. (Ebenda vol. 5, Nr. 18.) Oktober 1925. — *J. Schweigl S. J.*, Das Sowjet-Ehe-Projekt. (Ebenda vol. 6 Nr. 26, S. 269—286.) Juli 1926. — *Nikolaus von Arseniew*, Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben. (Sammlung Götschen 918.) 104 Seiten. Berlin und Leipzig 1926. — *Passiljanin*, Zwischen zwei Welten. Deutsch von Pfarrer Dr. Ranft. Band I, 244 S. Verlag der Buchhandlung Klein, Leipzig 1926. 6,50 Mark. — Ähren aus der Garbe. Kleines Jahrbuch des Matthias-Grünewald-Verlages für das Jahr 1926: Christi Reich im Osten. Herausgegeben von *Richard Knies*. XV und 264 Seiten. Mainz und Wiesbaden 1926. — *Prof. Dr. Ludwig Berg*, Die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Russen. 4. Auflage. 66 Seiten. Verlag der Germania, Berlin 1926. 0,50 Mark. — *J. S.*, In der russischen Emigration. (*Orientalia christiana*, vol. 5, Nr. 21, S. 292—295.) Februar 1926. — *J. Kologrivov S. J.*, Royaume de Dieu et royaume de César. (Ebenda vol. 6, Nr. 24, S. 139—160.) Mai 1926.

* * *

Die russische Kirche ist der größte Zweig der Ostkirche. Nach einer Statistik vom 8. August 1920 haben die vereinigten Sowjetrepubliken Rußlands 131 546 000 Einwohner. (Vgl. Herders Konversationslexikon², 2. Ergänzungsband, 551.) Der größte Teil von ihnen, weit über 100 Millionen, bekennt sich zur russischen orthodoxen Kirche. Diese Kirche wurde von der kommunistischen Sowjetregierung aufs heftigste verfolgt und angefeindet. So ist sie zu einer wahren Märtyrerkirche geworden. Zahlreiche orthodoxe Russen haben infolge dieses „Kulturkampfes“ ihr Heimatland verlassen und leben in der Verbannung in den verschiedenen Ländern Europas, in Nordamerika und China. Diese beiden Umstände, die sowjetische Kirchenverfolgung und die Verbannung aus der Heimat, haben auch in anderen christlichen Kirchen und Kreisen das Interesse auf die russische Kirche hingelenkt.

Die Leser dieser Zeitschrift haben ebenfalls von den gegenwärtigen Zuständen in Rußland einiges vernommen. Unter der Rubrik: „Aus Seelsorge, Kirche und Leben“ wurde 2 (1925), 290 f.: „Dem Andenken Benedikts XV.“ über die großartige päpstliche Hilfsaktion zugunsten der Hungernden Rußlands und 3 (1926), 96—98: „Unter dem Sowjetstern“ über den Umschwung auf vielen Gebieten des öffentlichen Lebens zugunsten einer gemäßigten Auffassung berichtet. Auch in meiner Übersicht: „Rom und die Ostkirche“, ebenda S. 70—77, betraf manches die kirchlichen Verhältnisse Rußlands. Einige neuere Literatur gibt uns weitere Aufschlüsse.

Zunächst sei berichtet über die äußere Lage der russischen Kirche. Ein erschütterndes Bild von der wahrhaft blutigen Kirchenverfolgung in Rußland entrollt der Engländer *Francis Mc Cullagh*. Die Darstellung Cullaghs reicht bis zum Herbst 1923. Die ganze Schwere der Verfolgung, die auf der russisch-orthodoxen Kirche, von der wir vorwiegend sprechen, lastet, kommt dadurch zum Ausdruck, daß bis zu diesem Zeitpunkt die Zahl der getöteten Geistlichen auf 28 Bischöfe und 1215 Priester angegeben wird. Cullagh schildert im ersten Teil seines Werkes den Feldzug gegen die russische Kirche. „Der Zusammenbruch der Kirche begann zu

Anfang des Jahres 1922 mit einem Konflikt zwischen Patriarch Tichon und der Sowjetregierung. Im Januar dieses Jahres fragte die Sowjetregierung den Patriarch Tichon, ob die Kirche bereit wäre, einen Teil ihrer Werte für den Hungersnotfonds zu übergeben. Der Patriarch nahm den Vorschlag an und erließ am 15. Februar ein Rundschreiben, in dem er die Übergabe nichtgeweihter Schätze gestattete“ (S. 6). Aber des Patriarchen Willigkeit wurde von der Sowjetregierung schlecht gelohnt: Kerker und mancherlei andere Bedrückungen wurden sein Anteil. Es würde zu weit führen, hier all die einzelnen Verwicklungen aufzuführen, von denen Cullagh erzählt. Schlimmer noch als diese äußeren Bedrängnisse war der innere Gegensatz und Zwiespalt in der russischen Kirche selbst. Schon in der oben genannten Übersicht: „Rom und die Ostkirche“ habe ich davon berichtet. Dort erwähnte ich auch die sogenannte „lebendige Kirche“, eine Gründung des Priesters Vladimir Krasnitzky, die der Sowjetregierung freundlich gegenübersteht und von dieser geschützt wird (S. 73). Cullagh gibt ein ausführliches Bild von der Entstehung und Entwicklung dieser „roten“ Kirche. Mit Hilfe dieser neuen Kirche wollte die Sowjetregierung den Patriarchen Tichon und seine Kirche, die als die eigentliche orthodoxe Kirche Rußlands angesehen werden muß, stürzen. Sie unterstützte daher in jeder Weise den Kongreß dieser „roten“ Kirche, der im Mai 1923 in Moskau stattfand. „Die besondere Aufgabe dieses roten Kongresses war, die öffentliche und formelle Verurteilung des Patriarchen Tichon herbeizuführen, und zwar durch eine Körperschaft mit kirchlichem Charakter; ihn gleichzeitig seiner Stellung zu entsetzen, so daß die Sowjetregierung ihn bei ihrem Prozeß als einen Laien behandeln könnte. Die Mitglieder der Versammlung waren sorgfältig ausgewählt, um den Bolschewiki ihre Unterstützung bei diesem elenden Manöver zu sichern“ (S. 84). Diese „rote“ Kirche, die sich selbst die „lebendige Kirche“ nennt, ist nach Cullagh eine große Macht in dem heutigen Rußland. So verstehen wir sein Urteil, „daß die große Kirche Rußlands in fast eben dem Maße in die Hand ihrer Feinde geraten ist, wie das große russische Reich in die Hände der Bolschewiki“ (S. 116 f.).

Da es sich in diesem Bericht vor allem um die orthodoxe Kirche Rußlands handelt, sei nur in Kürze auf den 2. und 3. Teil des Buches Cullaghs hingewiesen. Der 2. Teil handelt von dem Verhältnis der russischen Sowjetregierung zur römisch-katholischen Kirche. Nach einer Statistik der Vorkriegszeit, die aber auf Genauigkeit keinen Anspruch machen kann, betrug die Zahl der römisch-katholischen Christen in dem eigentlichen Rußland (ohne Polen) etwa 5 Millionen. (Vgl. Kirchl. Handlexikon 2, 1858.) Das sind etwa 4 Prozent der Bevölkerung Rußlands vom Jahre 1920. Vielleicht ist aber durch die politischen Veränderungen der Friedenschlüsse heute die Zahl noch geringer (Rückwanderung mancher Katholiken nach Polen und den anderen Grenzstaaten). Trotz der geringen Zahl ihrer Mitglieder und trotz der dadurch bedingten politischen Einflußlosigkeit der römisch-katholischen Kirche Rußlands hat auch sie die harte Faust des kommunistischen Sowjetstaates zu fühlen bekommen. Im Mittelpunkt der Darstellung Cullaghs steht die ausführliche Schilderung des Prozesses gegen den römisch-katholischen Erzbischof Cieplak, 14 seiner Priester und einen Laien (S. 156). Auch diesen Prozeß habe ich bereits früher erwähnt in unserer Zeitschrift 1926, S. 76. Nach Cullagh, der die Prozeßverhandlungen als Augen- und Ohrenzeuge miterlebt hat, mögen einige Einzelheiten hinzugefügt werden. Der Prozeß fand in Moskau im März 1923 statt vor dem höchsten Tribunal der russischen sozialistischen Union der Sowjetrepubliken. Die Angeklagten waren beschuldigt des Widerstandes gegen die Staatsgewalt. Und zwar bezog sich dieser Widerstand nach der Anklageschrift des Staatsanwalts, die Cullagh in extenso bringt (S. 190 bis 216), auf folgende Punkte:

1. Nichtauslieferung des Kircheneigentums; 2. Erteilung des Religionsunterrichtes an Kinder unter 18 Jahren; 3. Beibehaltung des amtlichen Charakters der Kirche bei Ausstellung gewisser Dokumente (z. B. Taufe und Ehe). Der Bericht über den dramatischen Verlauf des Prozesses liest sich stellenweise wie altchristliche Martyrerakten. So heißt es z. B. S. 224: „Krylenko (Untersuchungsrichter): „Haben Sie Religionsunterricht erteilt an Nicht-

erwachsene? — Priester: „Ja, sobald man mich bat, es zu tun.“ — Krylenko: „Wußten Sie, daß das Sowjetgesetz den Religionsunterricht an Personen unter 18 Jahren verbietet?“ — Priester: „Wenn mich die Eltern oder andere ermächtigte Personen bitten, den Kindern Religionsunterricht zu erteilen, so tue ich es.“ — Krylenko: „Selbst wenn Sie wissen, daß es verboten ist?“ — Priester: „Ja.““ In dieser Weise geht es weiter. Wer dünkte da nicht an das schöne Wort der Apostel vor dem Hohen Räte: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29). Der Prozeß endete mit der Verurteilung sämtlicher Angeklagten. Erzbischof Cieplak und sein Generalvikar Msgr. Budkiewicz wurden zum Tode, die übrigen Angeklagten wurden zu verschiedenen langen Gefängnisstrafen verurteilt. Das Todesurteil wurde an Msgr. Budkiewicz in der Nacht des 31. März 1923 vollstreckt, auch die Gefängnisstrafen wurden in Vollzug gesetzt. Der Intervention Pius' XI. und mehrerer weltlicher Regierungen gelang es jedoch, Erzbischof Cieplak vor dem Tode zu bewahren. Nach dreizehnmonatiger Gefängnishaft wurde er von der russischen Regierung ausgewiesen. Er begab sich dann nach Rom und ist auf einer Amerikareise im Anfang dieses Jahres in Passaic (New Jersey) gestorben, wie die Kölnische Volkszeitung am 19. 2. 1926 berichtete.

Der dritte und letzte Teil des Buches von Cullagh ist betitelt: „Die gegenwärtige Lage der christlichen Kirchen in Rußland“ und behandelt die orthodoxe Kirche, die protestantischen Kirchen und die katholische Kirche. Cullaghs Werturteile über die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse Rußlands sind nichts weniger als günstig und hoffnungsfroh. Die orthodoxe Kirche sieht er in starkem Zerfall, den Protestantismus in Form der Sekten in stetem Vordringen, die katholische Kirche von großen Schwierigkeiten bedrückt. Eine unmittelbare Wiedervereinigung der russischen und römisch-katholischen Kirche hält Cullagh für unwahrscheinlich. „Es ist ebensowenig wahrscheinlich, daß der Patriarch und seine Bischöfe den Supremat des Papstes anerkennen, wie es wenig wahrscheinlich ist, daß der Erzbischof von Canterbury und alle anglikanischen Prälaten dies tun würden“ (S. 343 f.). Es ist natürlich viel Problematisches in den Meinungsäußerungen Cullaghs, aber immer ist es interessant, seine Ansichten zu hören.

Kehren wir zurück zur orthodoxen Kirche Rußlands. Der den Lesern dieser Zeitschrift bereits bekannte Präsident des päpstlichen orientalischen Instituts, *P. Michel d'Herbigny*, schildert uns in den beiden Heften 15 und 20 der „*Orientalia Christiana*“ die Entwicklung der russischen Kirchenkrise nach dem am 7. April 1925 erfolgten Tode des Patriarchen Tichon und die persönlichen Eindrücke, die er bei einem Aufenthalt in Moskau im Oktober 1925 empfangen hat. Da die Darstellung d'Herbignys mit dem Tode des Patriarchen beginnt und Cullagh, wie oben erwähnt, mit Herbst 1923 schließt, so liegt meines Wissens für das Jahr 1924 keine zusammenhängende Darstellung der bewegten Geschichte der russischen Kirche vor. Mit dem russischen Patriarchat, das Tichon seit dem 21. November 1917 inne hatte, war es eine eigene Sache. Nachdem die Patriarchenwürde durch Peter den Großen im Jahre 1721 unterdrückt und an ihre Stelle die „heilige Synode“ gesetzt worden war, wurde dieselbe im Herbst 1917 in den russischen Revolutionswirren durch ein Konzil der russischen Kirche erneuert. Aber der Patriarch, der das Oberhaupt der gesamten russischen Kirche sein sollte, hatte es wahrhaftig nicht leicht. Zu dem „Kulturkampf“ seitens des bolschewistischen Staates kamen die Schwierigkeiten im Innern der Kirche, nicht zuletzt die Spannung zwischen dem neuen russischen Patriarchat auf der einen, dem Konstantinopeler und den Bischöfen der Emigration auf der anderen Seite. Nach dem Tode des Patriarchen Tichon wurde auch die Frage der Neuwahl brennend. Aber die komplizierten Bestimmungen des russischen Konzils von 1917 über die Patriarchenwahl sowie der Druck der Sowjetregierung machen eine Neuwahl zur Zeit unmöglich. In Voraussicht dieser Verhältnisse hat der verstorbene Patriarch selbst für vorläufige Stellvertreter gesorgt. Von all diesen verwickelten Dingen gibt *d'Herbigny* in Heft 15 eine möglichst quellenmäßige Darstellung. So gibt er das Dokument wieder, in dem

Tichon für den Fall seines Todes drei Metropoliten ernannt, von denen der eine oder andere „provisorisch“ das Patriarchat verwalten soll (S. 89). Aber nur einer dieser drei Metropoliten, Peter von Kruty, war beim Tode und Begräbnisse des Patriarchen in Moskau und hat die vorläufige Verwaltung des Patriarchates übernommen. Die ganze Schwierigkeit einer Neuwahl kommt einem zum Bewußtsein, wenn man die Wahlordnung S. 91 ff. liest. Die Sowjetregierung wünscht eine Neuwahl nicht und die bisherigen Anhänger Tichons haben sich gespalten: Neben die Kirche Tichons ist die sogenannte „synodale Kirche“ getreten, welche die Aufhebung des Patriarchates wünscht (S. 90). Tichon selbst soll an seinem Todestage ein Testament unterzeichnet haben, das in dem offiziellen Sowjetblatt „Iswestia“ veröffentlicht wurde. Bezeichnend für dasselbe ist die freundliche Stellungnahme des verstorbenen Patriarchen zu der Sowjetregierung und die Verurteilung der russischen Bischöfe und Metropoliten, die im Auslande weilen. Namentlich werden aufgeführt Antonius, ehemals Metropolit von Kiew, und Platon, ehemals Metropolit von Odessa. Die Echtheit dieses „Testamentes“ erscheint jedoch mit Recht als zweifelhaft (S. 93 ff.). Die Spannung aber zwischen dem russischen Patriarchat und den Bischöfen in der Emigration ist unleugbar und dauert auch nach dem Tode des Patriarchen fort. Unter diesen, die in der Synode von Karlowitz zusammengeschlossen sind, besteht das Bestreben, sich vom russischen Patriarchate für unabhängig zu erklären (S. 96 ff.). Nicht minder deutlich ist die Spannung zwischen dem ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel und dem russischen in die Erscheinung getreten. Während jenes die orthodoxe Kirche Polens für unabhängig (autokephal) erklärte, wollte der Patriarch Tichon ihre Abhängigkeit von dem russischen Patriarchate weiter bestehen lassen. Um so schlimmer ist dieser Gegensatz, als der ökumenische Patriarch Gregor VII. im Jahre 1924 durch seinen Vertreter in Rußland, den Archimandriten Basilius Dimipulos, Tichon auffordern ließ, das Patriarchat niederzulegen. Der Nachfolger Gregors VII., der Patriarch Konstantin VI., der selbst von den Türken vertrieben wurde, verfolgte dieselbe Politik wie sein Vorgänger (S. 99 ff.). Auch von dem religiös-kirchlichen Leben der russischen Emigranten weiß d’Herbigny Erfreuliches und Unerfreuliches zu berichten. Ganz besonders eingehend wird von den französischen Städten gesprochen, in denen Russen in größerer Zahl leben (Paris, Nizza, Lyon, Lille u. a.), während man von dem Leben der zahlreichen Russen Berlins so gut wie nichts erfährt. Aus dem reichen Inhalte des Heftes seien noch hervorgehoben die Ausführungen über das Problem der Wiedervereinigung, deren Schwierigkeiten klar erkannt werden, sowie die Mitteilung, daß der bereits erwähnte Metropolit Antonius, der Vorsitzende der russischen Bischofssynode im Auslande, einen „christlich-orthodoxen Katechismus“ herausgegeben hat, der u. a. auch auf dem Katechismus Romanus als einer Hauptquelle beruht. — In Heft 20 kann d’Herbigny eigene Eindrücke von einem mehrwöchigen Aufenthalt in Moskau schildern (Oktober 1925). Die allgemeine Lage faßt er in dem Satz zusammen: „Wenn auch die Periode der Gewalttätigkeiten aufgehört hat, so organisiert sich doch die ‚wissenschaftliche‘ Propaganda gegen die Religion mit zunehmender Aktivität“ (193). So scheint das Programm des inzwischen verstorbenen Lenin auch auf kirchenpolitischem Gebiete zu einer gewissen Mäßigung geführt zu haben. d’Herbigny nahm während seines Aufenthaltes in Moskau Fühlung mit den Anhängern des Patriarchen Tichon, mit den Vertretern der „roten“ Hierarchie, mit denen der sogenannten synodalen Kirche, die vielfach verwechselt wird mit der sowjetfreundlichen „lebendigen Kirche“, tatsächlich aber gänzlich von ihr verschieden ist und diese letztere ablehnt. Diese synodale Kirche hat sich von der Kirche des Patriarchen Tichon getrennt und will unter Abschaffung des Patriarchates die Synode der russischen Bischöfe, Geistlichen und Laiendelegierten als höchste Instanz ansehen. d’Herbigny schildert ausführlich die Synode dieser Kirche im Oktober 1925, an deren Sitzungen er größtenteils teilnahm. Das bedeutsamste Ereignis dieser Tagung war die Rede des Metropoliten Alexander Wedensky über das Thema: „Wie können wir gegenwärtig den christlichen Glauben in den Herzen der Russen bewahren und pflegen?“ (S. 241). d’Herbigny gibt einen Auszug aus dieser Rede (S. 242–245). In begeisterten

Worten forderte Wedensky eine gediegene wissenschaftliche Bildung des russischen Klerus, damit er der Propaganda des Unglaubens entgegenzutreten in der Lage sei, ein freudiges Bekenntnis zu Christus, dem Heiland der Menschheit, sowie engen Anschluß an die sichtbare Kirche Christi und ihre Gnadenmittel. Besonders beachtenswert im Munde eines russischen Bischofs ist die Forderung der öfteren heiligen Kommunion: „Der Christ muß kommunizieren, mit Glauben kommunizieren, oft kommunizieren“ (S. 244). Eine solche Forderung widerspricht bekanntlich durchaus der seelsorglichen Praxis der russischen Kirche, ja der ganzen Ostkirche überhaupt. An dieser Synode nahmen teil 83 Bischöfe, 200 Priester und 200 Laien, je 2 aus einer Diözese. Man hat es dem Jesuiten d'Herbigny besonders in Kreisen der Auslandsrussen verübelt, daß er mit den Führern der bolschewikenfreundlichen „lebendigen Kirche“ Fühlung genommen hat. So der russische Professor Dr. Nikolaj Berdjajew in der Pariser russischen Zeitschrift „Put“. Aber abgesehen davon, daß P. d'Herbigny keinerlei päpstlichen Auftrag hatte, also rein als Privatperson reiste, kann er mit Recht in *Orientalia christiana* Nr. 26, S. 324 darauf hinweisen, daß er auch „mit den Gläubigen und der Hierarchie des Patriarchen Tichon“ Fühlung genommen hat. Das ganze 2. Kapitel (S. 198—213) handelt von diesen Beziehungen. Im Frühjahr 1926, und zwar in der österlichen Zeit, war er wiederum in Rußland. Auch über diese Reise waren allerlei falsche Nachrichten verbreitet worden. Nach d'Herbignys bisheriger Äußerung darüber (ebenda) ist diese Reise wesentlich seelsorglichen Aufgaben unter Katholiken (nicht Orthodoxen) gewidmet gewesen. Gegenüber den journalistischen Verbreitern falscher Meldungen fragt er daher: „Pour aller confesser en Russie les catholiques français, allemands, italiens, anglais ou autres, faudra-t-il demander la permission à des journalistes anticatholiques?“ (a. a. O.). Diese Sorge für die ausländischen Katholiken Rußlands wird einem begreiflich, wenn man in der Studie d'Herbignys das Kapitel liest: Katholiken und Protestanten in Moskau (S. 259—273). Seit der Ausweisung des Erzbischofs Cieplak gibt es keinen römisch-katholischen Bischof mehr in Rußland. Die Zahl der Priester ist ebenfalls durch Tod, Krankheit, Verbannung, Gefängnisstrafen stark reduziert. Daher übersteigen die Anforderungen der Seelsorge bei weitem die vorhandenen Kräfte. Und von den ausländischen Priestern hat auch ein großer Teil das ungastliche Rußland der Sowjets verlassen bzw. verlassen müssen. So ruht die Last der Seelsorge für die 25000 bis 30 000 Katholiken von Moskau unter einer weit größeren Überzahl von Nichtkatholiken fast ausschließlich auf einem polnischen Geistlichen (S. 262). Auch die Lage der protestantischen Kirche in Rußland ist keineswegs rosig, wie d'Herbigny in einer Unterredung mit dem einzigen protestantischen Geistlichen Moskaus, Dr. Meyer, der seit einer Synode der protestantischen Pfarrer Rußlands im Jahre 1923 den Titel eines evangelischen Bischofs führt, feststellen konnte. So ist die Lage aller christlichen Kirchen in Rußland eine durchaus ungünstige — kein Wunder bei dem systematischen Kampf der Sowjets gegen die Kirchen und das Christentum. Auch die moralischen Verhältnisse der Großstadt Moskau, über die d'Herbigny zum Schlusse sich äußert, sind daher alles andere als gute. Zwar sucht man durch äußere Strenge die Beobachtung der Gesetze zu erzwingen, aber die atheistisch erzogene und beeinflusste Jugend zeigt immer größere Verwilderung.

Über die offizielle kirchen- und religionsfeindliche Politik des russischen Sowjetstaates unterrichtet Nr. 18 der „*Orientalia christiana*“. Dieses Heft bietet eine genaue französische Übersetzung der auf Kirche und Religion bezüglichen Gesetze der Räteregierung, wie sie von ihr selbst im Jahre 1923 zusammengestellt worden sind. Inzwischen (1925) ist allerdings, wie das Vorwort mitteilt, eine 2. Ausgabe erschienen, welche die neuen Bestimmungen bis zum 1. Oktober 1924 enthält. Sie sind von demselben kirchen- und religionsfeindlichen Geist beseelt wie die früheren Gesetze. Deshalb erschien es dem Herausgeber überflüssig, auch diese neuen Bestimmungen zu bieten. Immerhin dürfte mancher Interessierte auch für eine Übersetzung dieser neueren Bestimmungen dankbar sein, zumal die russischen Original-

texte nicht so leicht zu erreichen sind und auch wegen Nichtkennens der russischen Sprache manchem unzugänglich sind. Diese Bemerkung soll den Dank für die vorliegende Sammlung nicht mindern. Sie gibt in der Tat einen erschütternden Einblick in die religionsfeindliche Gesinnung der Räteregierung, die sich in ihrer Gesetzgebung konsequent auswirkt.

Einen Ausschnitt aus der neuen sowjetischen Gesetzgebung, die Ehegesetzgebung, hat *J. Schweigl S. J.* zum Gegenstand seines Studiums gemacht. Schon früher war in *dieser Zeitschrift* (1926, S. 97) davon die Rede. In Nr. 26 der „*Orientalia christiana*“ führt er seine Untersuchungen weiter. Er behandelt hier „den neuen Ehe- und Familienkodex im Lichte der Gerichtspraxis und der Volksabstimmung“. Gegenüber der Ehegesetzgebung von 1918 stellt dieses neue Projekt einen weiteren Schritt auf dem Wege kommunistischer Eheauffassung dar. „Das neue Ehe- und Familienprojekt bedeutet einen Schritt weiter zur Verwirklichung des Kommunismus, das Tor der Freiheit der Schließung und Lösung der Ehe weitet sich noch mehr, noch schwerere Folgen und Unordnung stehen zu befürchten; daher das hohe Interesse der Arbeiterschaft an der Besprechung des neuen Kodexes“ (S. 269 ff.). Es handelt sich bei der geplanten Neuerung um drei Punkte: 1. Während nach dem Gesetze von 1918 nur die registrierte Ehe rechtsgültig war, soll jetzt auch die faktische Ehe anerkannt werden. Auch die registrierte und noch nicht aufgelöste Ehe bildet kein Ehehindernis mehr. 2. Neugeordnet werden die vermögensrechtlichen Verhältnisse der Eheleute. Was sie nach der Eheschließung erworben haben, gilt als Gemeingut. Dies gilt auch für Personen, die in einer tatsächlichen Ehe stehen. 3. Nach dem Ehegesetz von 1918 konnte der Standesbeamte bei beiderseitigem Verlangen des Mannes und der Frau die Ehe scheiden, bei bloß einseitigem Verlangen war ein Gerichtsverfahren notwendig. Letzteres ist jetzt weggefallen. „Der Beamte der Zivilstandsakten kann auf Wunsch auch nur eines der Gatten die Ehe für gelöst erklären und stellt seinerseits eine Kopie der erfolgten Scheidung dem anderen Gatten zu“ (S. 272). *Schweigl* beleuchtet das neue Eheprojekt, dessen Widerchristlichkeit sofort in die Augen fällt, vom Standpunkt des Naturgesetzes und gibt einen interessanten Überblick über den Kampf der Meinungen, wie er sich in Versammlungen und Zeitungen hinsichtlich dieses neuen Projektes abgespielt hat. Er schließt: „Während die gesetzgebende Körperschaft den Schritt vorwärts zur ganz kommunistischen Ehe und Familie wagen will und die daraus entstehenden Mißstände durch eine verbesserte Gerichtspraxis zu beheben hofft, bemerken wir bei den breiten Massen der kommunistischen Arbeiter- und Bauernschaft, auch bei einzelnen älteren marxistischen Führern ein Streben zurück zum Alten“ (S. 286). Wie die Blätter mitteilen, hat das Zentralexekutiv-Komitee der Sowjetunion in einer 3. Session das neue Ehegesetz angenommen und läßt es vom 1. Januar 1927 an in Kraft treten. (*Deutsche Reichszeitung* vom 28. 12. 26.)

Während die bisher besprochenen Schriften uns mehr von dem äußeren Leben der russischen Kirche berichteten, das seit 1917 in Wahrheit ein Leben des Martyriums gewesen ist, wollen uns andere Schriften in das innere Leben dieser Kirche, in ihren Glauben und in das Leben, das aus diesem Glauben entspringt, einführen. An erster Stelle nenne ich die kurze zusammenfassende Darstellung von *Nikolaus von Arseniew*. Auf dem gedrängten Raum von 102 Seiten gibt der Verfasser ein Bild „von der Weltanschauung und dem Frömmigkeitsleben, dem Frömmigkeitsideal der Kirche“ (S. 5). Es ist dieses Büchlein nicht eine Symbolik im üblichen Sinne des Wortes, sondern der Verfasser will eine Einführung in das Verständnis des inneren Lebens der Kirche des Morgenlandes geben. Da er selbst Russe ist, läßt er vor allem russische Theologen und Schriftsteller zu Worte kommen. Er erblickt das tiefste Wesen des russischen bzw. östlichen Christentums in der starken und lebendigen Durchdringung des gesamten Lebens mit religiösen Gedanken und Kräften. Unter allen Wahrheiten des Glaubens ist nach Arseniew keine so wirkungsvoll wie der Glaube an die Auferstehung und die

Osterfreude. „Der Glaube an die Auferstehung und die Osterfreude ist aber lebendig in der Kirche des Morgenlandes. Aus ihm heraus sind die besten Erzeugnisse der religiösen Geisteskultur des russischen Volkes geboren (das Leben und Wirken seiner Heiligen, seine Ikonenmalerei . . ., die Weltanschauung eines Dostojewski), aber noch mehr: dieser Osterglaube hat sich erwiesen als eine ungeheure und ungebrochene Lebensmacht, die Freude gibt zu leiden und zu sterben und die neue Blutzengen für den christlichen Glauben erstehen ließ“ (S. 30 f.). Arseniew weist auf die Märtyrer der bolschewistischen Verfolgung hin, denen der Auferstehungsglaube Mut und Kraft gegeben hat. Man wird freilich sagen können, daß auch wir den Auferstehungsglauben und die Osterfreude haben und daraus Trost und Kraft schöpfen. Aber mir scheint, daß bei uns etwa bei einem Todesfalle der Gedanke an die Auferstehung und damit eine gewisse Freude doch stark zurücktritt gegenüber der Trauer über den Tod und dem schmerzlichen Gedenken im Gebete für den Verstorbenen, dessen Seele man Hilfe leisten will. Wenn Arseniews Darstellung richtig ist, dann hat in der Tat die Frömmigkeit der Ostkirche, besonders in Rußland, in den Kreisen ihrer gläubigen Anhänger ein tief christliches Moment in besonders starker Weise lebendig erhalten. Neben dem Auferstehungsglauben und der Osterfreude werden eine Reihe anderer Elemente besprochen, die auch uns aus der Aszese und dem höheren Frömmigkeitsleben wohl vertraut sind. Aber auch der Unterschied zwischen den beiden großen Kirchen tritt hervor. Die östlichen Theologen lieben es, ihre Kirche als die Kirche des Geistes zu bezeichnen, die abendländische dagegen als die der Autorität und des Zwanges. So auch Arseniew. Im Anschluß an Chomjakow, einen bedeutenden russischen Theologen, bemerkt er: „Es ist also keine äußere autoritative Macht, der wir gegenüberstehen, es ist — so glaubt die Kirche des Morgenlandes — unser innerstes Lebensprinzip, wodurch ein jeder durchströmt und über sein kleinliches Selbst erhoben wird — durch dieses Leben der Gnade, solange er sich nur nicht getrennt hat von dem Ganzen“ (S. 92). Alles in allem: ein lehrreiches und lesenswertes Büchlein, durch das uns Arseniew in das Wesen der Frömmigkeit seiner Kirche einzuführen sucht.

In ähnlicher Weise wie die Schrift Arseniews, aber in ganz anderer Art führt in die russische Frömmigkeit, besonders Volksfrömmigkeit, ein das Buch von *Passiljanin*. Der Verfasser, ein Laie, ist ein in kirchlichen Kreisen Rußlands viel gelesener Schriftsteller. In einer Reihe von einzelnen kleineren Abhandlungen und Erzählungen schildert er das religiöse Denken und Fühlen des russischen Kirchenvolkes. In manchen Stücken tritt ein etwas pantheistischer und fatalistischer Zug hervor. Aber anderseits wird jeder, der sich für die russische Volksseele interessiert, dieses Buch nicht ohne Gewinn und Anteilnahme lesen. Auf dem Hintergrunde der fremden religiösen Art, wie sie uns in diesem Buche entgegentritt, wird zumal der Katholik die Werte seines eigenen Glaubens und seiner Kirche am besten schätzen und lieben lernen.

Auch das von dem Katholiken *Richard Knies* herausgegebene Jahrbuch will in das innere Leben der Ostkirche einführen. Diese Schrift enthält Beiträge von Solowjew, Simeon, dem neueren Theologen, P. Friedr. Muckermann S. J., Kobilinski-Ellis, Bertram Schmitt, Paul Florenski, Papst Pius XI., P. d'Herbigny S. J., Berdjajew, Ernst Michel, Iljin, P. Konrad Weber O. S. B. und S. Durilin. Man sieht: ostkirchliche, näherhin russische Schriftsteller und Theologen sind mit römisch-katholischen hier vereint. So will das Buch dem gegenseitigen Verständnis dienen. Einen besonders breiten Raum nimmt in den Darlegungen des Buches die Sophialehre der russischen Theologen ein. Einer der Hauptvertreter dieser Lehre war Wladimir Solowjew, andere, wie Paul Florenski, haben seine Gedanken weitergeführt. Was ist nun hier unter Sophia verstanden? Nicht bloß die göttliche Weisheit als eine Eigenschaft des unendlich vollkommenen Wesens, sondern auch Offenbarung dieser göttlichen Weisheit in allem Geschöpflichen. Insofern alles Geschaffene von Ewigkeit her in der göttlichen Weisheit vorgebildet ist, nimmt es als Verwirklichung derselben Anteil an ihr. In jedem Geschöpfe kommt deshalb die göttliche Weisheit nach irgendeiner Seite zum Ausdruck.

Jedes Geschöpf hängt daher wurzelhaft mit der göttlichen Weisheit, die ja das Wesen Gottes selbst ist, zusammen. Im Sinne dieser Gedanken sagt Florenski: „Alles ist nur insoweit wahrhaft seiend, als es an der Gottheit-Liebe, diesem Urquell des Seins und der Wahrheit, Anteil hat. Wenn die Kreatur sich von ihrer Wurzel losreißt, geht sie unvermeidlich dem Tode entgegen. Die Weisheit selbst sagt: ‚Wer mich findet, der findet das Leben und wird Wohlgefallen vom Herrn erlangen. Wer aber an mir sündigt, der verdirbt seine Seele. Alle, die mich hassen, lieben den Tod‘ (Prv. 8, 35, 36). In ihrer Beziehung zur Kreatur ist Sophia der Schutzengel der Kreatur, die ideale Persönlichkeit der Welt“ (S. 78). Auch das Problem der Wiedervereinigung der Ostkirche mit Rom wird behandelt. Bedeutsam ist in dieser Beziehung der Beitrag von *Nikolaj Berdjajew*. Von der Wiedervereinigung der Christen des Ostens und Westens (S. 185—200). Ihm scheint eine Wiedervereinigung in absehbarer Zeit unmöglich, nur die Vorbereitung hierzu hält er für tunlich. „Die christliche Menschheit muß aber den geistigen Boden hierfür bereiten und eine günstige psychische Atmosphäre schaffen“ (S. 200). Der Herausgeber hofft, daß sein Jahrbuch von den deutschen Katholiken freundlich aufgenommen werde, so daß dieser literarische Versuch, sich gegenseitig kennen zu lernen, auch in den folgenden Jahren fortgesetzt werden kann. Ich möchte diesem Wunsche mich anschließen und dem Unternehmen des rührigen Matthias-Grünwald-Verlages recht viele Leser unter den deutschen Katholiken, besonders unter den Theologen, wünschen. Das würde sicher dazu beitragen, daß die Spannung zwischen den beiden großen Kirchen, die einst vereinigt waren, allmählich sich mindert und so eine wichtige Gegenwartsaufgabe gelöst wird.

Ludwig Berg, der zur Zeit mit der Russenfürsorge in Berlin beauftragt ist, gibt in seiner kleinen Schrift, die in deutscher und russischer Sprache gedruckt ist, zunächst eine Übersicht über die Versuche der Wiedervereinigung der Ostkirche mit der katholischen Kirche. Mit besonderem Nachdruck wird betont, daß die katholische Kirche zwar die Wiedervereinigung mit der großen östlichen Kirche im Glauben erstrebt, daß sie aber stets bereit war und ist, die Eigenart dieser Kirche und der ihr zugehörenden Völker in Liturgie, Disziplin und sonstigen nationalen Besonderheiten zu berücksichtigen. Ist die Geschichte der Wiedervereinigung auch bisher leider eine Geschichte des Mißerfolges gewesen, so ist es doch wertvoll, immer wieder auf die Bereitwilligkeit des gegenseitigen Verständnisses hinzuweisen. Und dazu werden die konziliananten Darlegungen *Bergs* sicherlich beitragen. — Weiter bietet das Büchlein die Übersetzung einiger Fragen und Antworten über die Hauptunterschiede zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche des Ostens, die von Emmanuel Chaptal, Weihbischof von Paris, verfaßt sind. Leider hat der hochwürdigste Verfasser meines Erachtens zu sehr die Tendenz, die Lehrunterschiede geringer erscheinen zu lassen, als sie in Wirklichkeit sind, z. B. bei dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis, der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes u. a. m.

Von Bedeutung für die Kenntnis der russischen Volksseele und ihre Betätigung auf religiös-kirchlichem Gebiete ist der Aufsatz von *J. S.* „In der russischen Emigration“ in *Orientalia christiana* Nr. 21, S. 292—295. Die führenden Literaten dieser Emigranten haben das Bestreben, ihre Landsleute in ihrem kirchlichen und nationalen Bewußtsein zu stärken. Der Aufsatz zeigt, wie dies in dem Schrifttum der Emigranten zum Ausdruck kommt.

Zum Schlusse sei auf den lesenswerten Artikel von *J. Kologrivov S. J.*, „Royaume de Dieu et royaume de César“ in *Orientalia christiana* Nr. 24, S. 139—160 hingewiesen. Der Verfasser bespricht hier einen Aufsatz von Berdjajew über das gleiche Thema. Wichtig sind die Ausführungen des russischen Gelehrten für den Kirchenbegriff der Ostkirche. Besonders auffallend ist, in wie scharfen, ja unversöhnlichen Gegensatz unter starker Betonung des eschatologischen Moments das Gottesreich, die Kirche, und das Reich des Cäsar, der Staat, gestellt wird. So gibt auch dieser Artikel an einem wichtigen Punkte einen Einblick in die eigenartige Geisteswelt der Ostkirche.

Friedrich Hünemann.

Kirchengeschichtliche Darstellungen und Untersuchungen.

Allgemeines. — *Schmidt, Dr. Jak.*, Grundzüge der Kirchengeschichte. 468 Seiten. Kirchheim, Mainz 1925. — *Bader, Al. Meinr.*, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 10. Rauch, Innsbruck 1925. — Religiöse Quellenschriften. Herausgegeben von *Dr. J. Walterscheid*. Heft 1 bis 18. L. Schwann, Düsseldorf. — *Schöninghs* Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen. Heft 1—14. Ferd. Schöningh, Paderborn.

Altertum. — *Aufhauser, Dr. J. B.*, Antike Jesuszeugnisse. 54 Seiten. Marcus & Weber, Bonn 1925. — *Bludau, Dr. Aug.*, Bischof von Ermland, Die ersten Gegner der Johannesschriften. 230 Seiten. Herder, Freiburg 1925. — *Koch, Hugo*, Cyprianische Untersuchungen. 493 Seiten. Marcus & Weber, Bonn 1926. — *Der hl. Hieronymus*. Festschrift zur fünfzehnhundertsten Wiederkehr seines Todestages (30. September 420). Beuron 1920.⁴ — *Wirtz, Dr. R.*, Der hl. Ambrosius und seine Zeit. 175 Seiten. Paulinusdruckerei, Trier o. J. — *Wattendorf, Dr. L.*, Der hl. Augustinus. Ein vom Verfasser genehmigter Auszug aus dem französischen Werke Saint Augustin von L. Bertrand. 202 Seiten. Paulinusdruckerei, Trier 1925. — *Herwegen, J.*, Der hl. Benedikt. Ein Charakterbild. 3. Aufl. 165 Seiten. Schwann, Düsseldorf 1926. — *Zoeplf, Dr. Fr.*, Die Weisheit der Wüste. Eine Legendensammlung. Franke, Habelschwerdt 1925.

Mittelalter. — *Stein, J. H.*, Der deutsche Heilige im Petersdom: Papst Leo IX. Herder, Freiburg 1925. — *Altaner, Dr. B.*, Die Dominikanermission des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner und Heidenmission des M. A. Franke, Habelschwerdt 1924.

Neuzeit. — *Keil, L.*, Bartholomaeus Latomus. Zwei Streitschriften gegen Martin Bucer (1543—45). Aschendorff, Münster i. W. — *Buschbell, Dr. G.*, Selbstbezeugungen des Kardinals Bellarmin. Beiträge zur Bellarminforschung. 1. Heft. Acker, Krumbach 1924. — *Löhr, G. M.*, Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden fünfzehnten Jahrhundert. 124 Seiten. Harrassowitz, Leipzig 1926. — *Franziskanerstudien*. Festnummer zur Jahrhundertfeier des P. Ignatius Jeller, 1823—1923. 11. Jahrgang, 1./2. Heft. — Festnummer zur Dreihundertjahrfeier der Bayrischen Reformatenprovinz 1625 bis 1925. 12. Jahrg., 1./2. Heft. Aschendorff, Münster i. W. 1924/25. — *Maurus Wolter*. Dem Gründer Beurons zum 100. Geburtstag. Kunstverlag Beuron 1925.

* * *

Seine „Grundzüge der Kirchengeschichte“ glaubt *Dr. Jak. Schmidt* im Vorwort auch als Lehrbuch der Kirchengeschichte bezeichnen zu können, und zwar weil er verspricht: „das, aber auch alles das zu bieten, was man wissen muß, um die kirchliche Vergangenheit zu verstehen.“ Dann soll das Buch auch eine Grundlage für weitere Studien bieten. Deshalb schreibt er, „werden die Quellen der Darstellung oder doch die Fundorte für diese Quellen und wenigstens die wichtigeren Monographien über die behandelten Persönlichkeiten, Begebenheiten und Zustände angegeben“. Was verlangt man nun von „Grundzügen“ der Kirchengeschichte? Grundzüge der Kirchengeschichte werden mit der Sicherheit und Vollständigkeit der Darstellung Übersichtlichkeit, Genauigkeit und Kürze verbinden. Die Begebenheiten müssen eine kurze, gründliche und bei aller Prägnanz doch einfache und schlichte, aber trotzdem auch wieder eine formgewandte Darstellung erfahren. Wenn nur das Nötigste geboten wird, so darf dabei die Übersichtlichkeit des Stoffes, die Durchsichtigkeit der Zusammenhänge trotz aller Kürze nicht leiden. Doppelt gilt hier das Wort: „In der Beschränkung zeigt sich der Meister.“ Zur Vollständigkeit der Darstellung gehört dann vor allem Quellenangabe, und zwar eine genaue, in Einzelheiten sich ergehende Quellenangabe, denn die Grundzüge sollen ja dem akademischen Lehrer dienen und das Weiterstudium ermöglichen. Es ist nun klar, daß dieser Zweck nicht erreicht wird, wenn für die Literaturangabe Werke angezogen werden, die selbst

die Quellen nicht bieten, sondern lediglich wiederum auf die Quellen verweisen. Dankbar wird jeder Hinweise auf größere Arbeiten, die weitere oder engere Gebiete der Kirchengeschichte bearbeiten, annehmen, aber damit ist weder dem akademischen Lehrer noch dem Privatstudium gedient. Auf die ersten Quellen muß doch jeder, der sich mit Geschichte beschäftigt, zurückgreifen, da jede Darstellung, mag sie noch so sehr *sine ira et studio* abgefaßt sein, den subjektiven Stempel des Verfassers an sich trägt. So gerne man also Hinweise auf *Bardenhewer*, *Heimbucher*, *Pastor*, *Hergenröther-Kirsch* hinnimmt, so sind diese Darstellungen doch keine Quellen und vielfach auch keine Quellenuntersuchungen. Es sind und bleiben Darstellungen, deren Wert auf den Quellen beruht, aus denen sie geschöpft haben. Ihrerseits verlangen diese Darstellungen also wiederum eine genaue Prüfung der Quellen, damit ihre Glaubwürdigkeit erwiesen wird. Wer sich die Mühe gibt, die „Literarischen Notizen“ am Schlusse des Buches durchzusehen, wird sich bald überzeugen, daß der Verfasser mit Quellenangaben und Hinweisen recht sparsam gewesen ist, dagegen sich hauptsächlich auf die oben angeführten Werke bezieht. So ist also weder dem akademischen Lehrer, noch dem Privatstudium mit diesen Hinweisen gedient und deshalb das Buch nur in sehr beschränktem Maße in dieser Beziehung brauchbar.

Die Darstellungen lesen sich flüssig. Trotzdem sind auch hier ernste Mängel zu verzeichnen. Sie sind durchaus nicht so vollständig, wie die Vorrede es uns glauben machen möchte. Auf einige Gebiete mag hingewiesen werden. Eine prinzipielle Untersuchung über die Christenverfolgungen findet sich nicht vor. Die Grundsätze und die Art des Vorgehens gegen die Christen erfahren keine Behandlung, und doch hätten die grundlegenden Untersuchungen, z. B. von *J. Görres*, dem Verfasser die Wege weisen müssen. Verfasser führt § 9 die Literatur zu den Christenverfolgungen an, selbst *Collewaert* ist angezogen, aber wir hören nur, daß vermutlich Nero ein „*Institutum Neronianum*“ erlassen, und daß dieses die Grundlage für die Christenverfolgungen abgegeben hat. Ulpian hat die kaiserlichen Reskripte gegen die Christen gesammelt. Er verleibte sie aber nicht dem Kriminalrecht, sondern den Schriften *De officiis pro consulis* ein. Das läßt erkennen, daß das Vorgehen gegen die Christen nicht der Strafprozeßordnung, sondern der administrativen *Coercitio* unterstand. Die gegen die Christen verhängten Strafen deuten darauf hin, daß die Christen wegen des „*crimen laesae maiestatis*“ verurteilt wurden. Sie weigerten sich, dem Genius des Kaisers zu opfern. Erst unter Decius bzw. mit Septimius Severus haben wir die ersten kaiserlichen Edikte. Über die Einteilung der *Lapsi* in *Libellatici*, *Acta facientes* und *Thurificati* bzw. *Sacrificati* erfahren wir nichts, und doch sind die Papyri, die uns hiervon Kunde geben, schon seit 1893 bekannt. Befremdlich ist, daß Verfasser den *Liber Pontificalis* nicht nennt. Ich habe wenigstens das Papstbuch oder Literatur über dasselbe weder im Texte noch auch im Inhaltsverzeichnis finden können. Für Benedikt von Nursia beruft sich Verfasser auf die Arbeiten von *L'Huillier* und *Herwegen*. Ersterer ist vollständig unkritisch und unbrauchbar, die Arbeit des letzteren, obwohl auch nicht von allen als grundlegend für weitere Forschung anerkannt, jedenfalls besser und brauchbarer. Aber warum wird hier nicht auf die Quelle selbst verwiesen und im Anschluß daran auf die grundlegenden Arbeiten von *Mabillon* und anderen? Warum wird gar keine Literatur über Monte Cassino angeführt? Das kluniazensische Mönchtum ist nicht genug gewürdigt in seiner Bedeutung für die weitere Entwicklung des Papsttumes. Wie sich der Gedanke der *Exemptio*, welche die Kluniazenser überall erstrebten, später auch für die Ideen des Papsttumes fruchtbar gestaltet hat, hätte notwendigerweise Erwähnung finden müssen. Was aber besonders in den Grundzügen vermißt wird, ist eine zusammenhängende eingehendere Darstellung der Ausbreitung des Christentums in Deutschland. Wichtige Literatur fehlt auch z. B. zu § 22 S. 394 bei der armenischen Kirche. Lückenhaft und dürftig sind ferner die Angaben über die altkirchliche Literatur. Warum ist Verfasser hier nicht über *Bardenhewer* hinausgegangen und hat wenigstens die wichtigsten Neuerscheinungen auf diesem Gebiete erwähnt? Vermißt wird auch eine kurze zusammenfassende Darstellung über die verschiedene mögliche Betrachtungs-

weise des Gesamtstoffes der Kirchengeschichte. So erfahren wir nichts über eine mögliche Gliederung der Kirchengeschichte: daß wir die Kirchengeschichte betrachten können als eine Geschichte der Ausbreitung des Christentums auf der Erde, oder als eine Geschichte von der kirchlichen Lehre und Wissenschaft, oder als eine Geschichte der Verfassung der Kirche, oder als eine Geschichte des christlichen Kultus, oder als eine Geschichte des christlichen Lebens und der Sitte. Einzelne Gebiete haben sich sogar im Laufe der Zeit zu selbständigen Wissenschaften oder Disziplinen ausgebildet, wie z. B. die Dogmengeschichte, die Missionsgeschichte, die Patristik, die Symbolik. Da diese Angaben fehlen, vermißt man natürlich auch zusammenhängende Quellen und Literaturangaben über diese Gebiete. Sind diese denn dem Studierenden nicht notwendig?

Die vorstehenden Ausführungen und Ausstellungen beziehen sich namentlich auf die Darstellungen des kirchlichen Altertums und des frühern Mittelalters. In dem späteren Mittelalter und der Neuzeit scheint der Verfasser besser zu Hause zu sein, die Literaturangaben sind reichlicher und besser, die Darstellung ist umfassender, obgleich auch hier Mängel zu verzeichnen sind, wie z. B. die ärmlichen Literaturangaben zum § 96. Als Mangel wird auch empfunden werden, daß im fortlaufenden Texte die Paragraphen nicht am Kopfe jeder Seite verzeichnet sind; man verliert dadurch Zeit beim Nachschlagen der Literatur, und das Buch verliert an Handlichkeit. —

Die Kirchengeschichte von *Bader* ist recht einfach gehalten. Sie mag als Nachschlagewerk wohl ihren Zweck erfüllen, für Theologiestudierende ist der Inhalt doch recht mager, für höhere Lehranstalten dagegen ist wieder zuviel geboten. Daß sie in zehnter Auflage erscheint, zeigt, daß sie in Österreich und Tirol sich großer Beliebtheit erfreut.

Bei den im Verlag von Schwann erscheinenden „Religiösen Quellenschriften“ und den bei Schöningh in Paderborn verlegten „Kirchengeschichtlichen Quellen und Darstellungen“ bemerkt man mit Bedauern, daß der Urtext nicht geboten wird. Ob *Dr. Walterscheid*, der Herausgeber der „Religiösen Quellenschriften“, als Lehrer an einer Studienanstalt mit Lyzeum sich hat verleiten lassen, nur die Übersetzung zu bieten, oder ob der Verlag in Düsseldorf und Paderborn von der Übersetzung einen größeren Absatz sich verspricht, entzieht sich unserer Kenntnis. Auf höheren Schulen sollte man den Urtext lesen, erst dadurch wird auch den Schülern die Lesung der Quellenschriften zum Genuß und zur Freude. Im einzelnen ist zu sagen, daß die beiden Sammlungen sich ziemlich glücklich ergänzen und die Auswahl der Texte mit Urteil und Verständnis getroffen ist.

Die „Antiken Jesuszeugnisse“ von *Dr. J. B. Aufhauser* erscheinen in zweiter Auflage. Der Beweis, daß Originaltexte in Latein, Griechisch, ja selbst Hebräisch noch Anklang finden, scheint mir damit erbracht zu sein. Das Büchlein eignet sich vortrefflich für die Arbeitsgemeinschaften auf den oberen Klassen der Gymnasien.

Eine schöne Arbeit schenkt uns *A. Bludau*, Bischof von Ermland, in seiner tiefgründigen Untersuchung über die ersten Gegner der Johannesschriften. Klar und erschöpfend ist die ganze Frage nach den „Alogern“ aufgerollt und behandelt. Feinsinnig ist der Beweis erbracht, daß es eine Sekte der „Alogern“ überhaupt nicht gegeben habe. Epiphanius hat aus einer verlorengegangenen Schrift des Hippolytus „*Apologia pro evangelio et apocalypsi*“ schöpfend den Irrtum aufgebracht, der nun wohl endgültig aus der Kirchengeschichte verschwinden wird.

Die von *Hugo Koch* veröffentlichten Cyprianischen Untersuchungen sollen die vom Verfasser schon seit langem aufgestellte und verfochtene These, daß der hl. Cyprian den Primat des Papstes weder gekannt noch anerkannt habe, aufs neue erhärten. Hier ist nicht der Platz, sich mit Koch über diese Frage auseinanderzusetzen. Es kann nur festgestellt werden: Trotz der von *Koch* aufgewandten Gelehrsamkeit ist dieser Beweis nicht geglückt. Wer z. B. vorurteilsfrei den 65. Brief des hl. Cyprian (*Koch* S. 177) liest, wird der Behauptung

Kochs, daß die Beifügung des Wörtchens „catholica“ eine ganz zufällige ist, nicht beistimmen können. Der Zusatz ist bedingt durch den Inhalt des Briefes selbst. Koch bleibt sich auch nicht immer gleich in seinen Aufstellungen, vgl. z. B. S. 177 mit S. 232 (Zitate aus ep. 68). Gleichwohl ist die tiefeschürfende Studie ein wertvoller Beitrag zur schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Cyprian und verdient alle Anerkennung.

Erfreulich ist der Beitrag der Beurerer Benediktiner zur fünfzehnhundertjährigen Wiederkehr des Todestages des hl. Hieronymus, wie auch die Arbeit von *Wattendorf* über den hl. Augustinus geeignet ist, uns den Heiligen näher zu bringen. Die Arbeit von *Wirtz* dagegen über den hl. Ambrosius kann leider weniger empfohlen werden, da sie die reiche wissenschaftliche Literatur über den großen Mailänder Bischof nicht genügend ausschöpft, seine zeitgeschichtliche Bedeutung nicht klar genug hervortreten läßt und die Trierer Lokalgeschichte zu stark in den Vordergrund stellt. Daß *Herwegens* „Benedikt“ in dritter Auflage erschienen ist, zeigt das Interesse der Welt für das Leben dieses großen Heiligen. In der Tat, die Arbeit bedeutet allen früheren gegenüber einen bedeutenden Fortschritt in der Auffassung und Charakterisierung des großen Mönchsvaters. Trotzdem scheint mir aber *Herwegen* noch nicht voll und ganz das erreicht zu haben, was ihm vorschwebt, jedenfalls ist das von *Herwegen* gezeichnete Bild noch unvollständig. Wer ein Leben des hl. Benedikt schreiben will, muß die „Regula“ als Grundlage nehmen, erst dann wird ein allen Anforderungen gerecht werdendes Lebensbild des Heiligen zustande kommen¹.

Um uns die „Legende“ und das „Erzieherische der Legende“ wieder in Erinnerung zu bringen, hat *Fr. Zoepfl* ein schönes Büchlein *Die Weisheit der Wüste* erscheinen lassen. Das Büchlein wird unter diesem Gesichtspunkt betrachtet seinen Zweck erfüllen und ein „tolle, lege“ verdienen.

Zum christlichen Mittelalter liegen die beiden Arbeiten von *Stein* und *Altaner* vor. Dieser hat die Tätigkeit der Dominikaner als Missionare im 13. Jahrhundert dargestellt, jener schildert kurz und volkstümlich das Leben des heiligen Papstes Leo IX. Die Arbeit von *Altaner* ist ein wichtiger Beitrag zur Missionsgeschichte der katholischen Kirche und des Dominikanerordens im 13. Jahrhundert.

In die Neuzeit hinüber führen zwei bedeutendere Arbeiten von *Keil* und *Buschbell*. *Keil* veröffentlicht zwei Streitschriften des in Arlon im Luxemburgischen c. 1490 geborenen Bartholomaeus Latomus gegen Martin Bucer. Latomus galt anfänglich als der „Neuerung“ nicht abhold, Bucer glaubte sogar in ihm einen guten Gehilfen zur Einführung des Protestantismus in den kölnischen und trierischen Kurlanden zu sehen. Die beiden Schriften des Latomus zeigen aber, daß er, obwohl Laie, in der Theologie wohl beschlagen war. Es ist eine Freude, diese zu lesen und die Gewandtheit zu bewundern, mit der der katholische Glaube verteidigt wird.

Die Arbeit von *Buschbell* über die Selbstbezeugungen des Kardinals Bellarmin hat leider in manchen Kreisen Anstoß erregt. Wer die gediegene, ruhig und sachlich geschriebene Abhandlung ohne alle Voreingenommenheit liest, fragt sich verwundert warum. Grundsätzlich dürfte doch wohl feststehen, daß auch die Heiligen Menschen sind, und daß auch von ihnen mehr oder weniger gelten wird „nihil humani a me alienum puto“. Oder ist etwa der hl. Augustinus deshalb minderwertig, weil er seine „Confessiones“ geschrieben? Im übrigen hat *Merkle* in der Theolog. Revue 1926 Nr. 3 Sp. 94 ff. und in der Z.-K.-Gesch. 1926 I, 26—73 grundsätzlich sich zu diesen Fragen geäußert, und dürfte damit auch diese ganze Frage geklärt sein.

¹ In einem demnächst in den Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens erscheinenden Aufsatz wird diese Frage ausführlich behandelt werden.

Auf die beiden Festnummern der Franziskanerstudien, Jahrgang 11 und 12 jeweils Heft 1/2, sei auch an dieser Stelle hingewiesen. Im 12. Jahrgang werden die Schicksale der bayrischen Reformatenprovinz geschildert, in dem 11. wird eine Biographie des P. Jeiler vorbereitet. P. Jeiler verdient das. Er war mit die Seele des Studienhauses von Quaracchi, aus dem unter seiner Leitung die große Bonaventuraausgabe in 11 Foliobänden (1882—1902) hervorging.

Die Beuroner Benediktiner haben dem Gründer ihrer Kongregation, Maurus Wolter, zum hundertsten Geburtstag eine ausführliche Lebensbeschreibung gewidmet. Noch leben manche, die den seligen Stifter gekannt haben. Es ist zu begrüßen, daß diese sich zusammengetan und das anschauliche und ansprechende Bild ihres ersten Abtes und Stifters entworfen haben.

Paul Albers.

Literatur zu den neuen Jugendgesetzen¹.

Bäumer-Hartmann-Becker, Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt. Berlin 1923. — *Beeking, Dr. Joseph*, Familien- und Anstaltserziehung in der Jugendfürsorge. 2. Auflage. Caritasverlag, Freiburg i. Br. 1925. — *Derselbe*, Caritas und Jugendamt. Dasselbst 1924. — *Derselbe* (in Verbindung mit mehreren andern), Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt und die Caritas. Dasselbst 1925. — *Derselbe*, Lehrtafeln zum Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt. Dasselbst 1924. — *Blaum, Dr. Kurt*, Die Jugendwohlfahrt (mit Beiträgen verschiedener anderer). Leipzig 1921. — *Blaum-Riebesell-Storck*, Reichsjugendwohlfahrtsgesetz. Berlin 1924. — *Bovensiepen, Dr. jur. et phil.*, Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt. Altenburg, S.-A., 1922. — *Derselbe*, Das Jugendgerichtsgesetz. Dasselbst 1923. — *Dieing, J. B.*, Das ländliche Jugendamt. Caritasverlag, Freiburg i. Br. 1924. — *Drewes-Sandrè*, Jugendwohlfahrtsgesetz und Jugendgerichtsgesetz. Berlin 1924. — *Engelmann*, Die Ausübung der Jugendgerichtshilfe. Freiburg i. Br. 1923. — *Derselbe*, Das Jugendgerichtsgesetz. Dasselbst 1923. — *Derselbe*, Die wichtigsten Bestimmungen des Reichsgesetzes für Jugendwohlfahrt. Dasselbst, Selbstverlag Jugendwohl, o. J. — *Derselbe*, Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt, eine Einführung. Dasselbst 1923. — *Derselbe*, Die Verordnung über das Inkrafttreten des RJWG. Dasselbst 1924. — *Derselbe*, Die preußischen Ausführungsbestimmungen zum RJWG. Dasselbst 1924. — *Francke, Herbert*, Das Jugendgerichtsgesetz. 2. Auflage. Berlin 1926. — *Graß, Dr. Jos.*, Die biologischen Grundlagen der Dorfcaritas. Freiburg i. B. 1925. — *Hoffmann, Helene*, Die katholische Bahnhoftsmission. Freiburg i. B. 1925. — *Hoffmann, Dr. Jakob*, Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung. Freiburg i. Br. 1922. — *Jaeger, Martin*, Männliche Jugend. Hamburg 1919. — *Juchacz, Marie*, und *Heymann, Johanna*, Die Arbeiterwohlfahrt. Berlin o. J. — Das Jugendamt am Scheidewege. 196. Flugschrift des Dürerbundes. 1925. — *Kasperczyk, Paul*, Reifende Menschen und Menschheitsreifung. Kempten 1924. — *Keller, Dr. Franz*, Caritaswissenschaft. Freiburg i. Br. 1925. — *Kiene, Maria*, Die katholischen Kinderheilstätten und Kindererholungsheime. Dasselbst 1924. — *Klumker, Dr. Chr. J.*, Kinder und Jugendfürsorge. Langensalza 1923. — *Derselbe*, Die öffentliche Kinderfürsorge eine Kulturaufgabe unseres Volkes. 2. Auflage. 176. Flugschrift des Dürerbundes. — *Metzger, Dr. Konrad*, Erziehung zum Laienapostolat. Freiburg i. Br. 1925. — *Nar, J. N.*, Jugendlpflege auf dem Lande. Freiburg i. Br. 1924. — *Noppel, Konstantin*, Jugendzeit. Freiburg i. Br. 1921. — *Philippi, Maura*, Die katholische Gemeindehelferin. Freiburg i. Br. 1925. — *Rappenecker, Fr. X.*, Lehrtafeln zur Reichsverordnung über die Fürsorgepflicht. Dasselbst 1924. — *Rehm, Max*, Das Kind in der Gesellschaft. München 1925. — *Többen, Prof. Dr. H.*, Kurzer Ratgeber für Psychopathenfürsorge. Freiburg i. Br. 1924. — *Derselbe*, Ärztliche Jugendgerichtshilfe. 2. Auflage. Dasselbst 1924. — *Vossen, Dr. Karl*, Das Jugendwohlfahrtsrecht. (Reichs- und Landesgesetze, Ausführungsbestimmungen. Zusammengestellt im Auftrage des Landeshauptmanns der Rheinprovinz.) 2. Auflage. Düsseldorf 1925. — *Weber, Heinr.*, Dr. theol. et rer. pol., Jugendfürsorge im Deutschen Reich. Caritasverlag, Freiburg i. Br. 1923. — *Wiesen, Wilhelm*, und *Peerenboom, Else*, Die Entwicklung der Caritas während des 19. Jahrhunderts im Rheinlande. Dasselbst 1925. — *Zillken, Elisabeth*, Führer für Vormünder, Beistände und Helfer. Dasselbst 1924. —

Zeitschriften: *Jugendwohl*, Zeitschrift für katholische Kinder- und Jugendfürsorge, herausgegeben vom Caritasverband, Freiburg i. Br. (alle zwei Monate). — *Nachrichtendienst* des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge. Monatlich, Abonnement nur für Mitglieder des Vereins; Geschäftsstelle: Frankfurt a. M., Stiftstraße 30. — *Zentralblatt* für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt. Monatlich. Karl Heymann, Berlin.

* * *

Wer sich aus beruflicher Pflicht oder persönlicher Neigung mit den neuen Jugendgesetzen näher befaßt, muß unter allen Umständen sich wenigstens einigermaßen in der einschlägigen

¹ Vgl. dazu *diese Ztschr.* 1924, 260 ff.; 1925, 356 ff.

Literatur umschauen. Das gilt namentlich auch für den Praktiker. Denn das Verständnis dieser Gesetze und damit die Möglichkeit der richtigen Anwendung auf den Einzelfall ergibt sich keineswegs aus dem Studium der Gesetzestexte, sondern erst aus der Erkenntnis der vielfältigen Bedingungen, die zum Zustandekommen der Gesetze mitgewirkt haben, der großen Zusammenhänge, in die sie eingefügt, der letzten Ziele, die für sie richtungweisend sind.

Es wäre nun ein müßiges Unterfangen, eine auch nur einigermaßen erschöpfende Übersicht über die hier in Frage kommende Literatur zu geben; denn die Zahl der erschienenen Schriften und Aufsätze ist Legion. Schon die Behandlung der sich mit der Erklärung der Gesetzestexte befassenden Arbeiten würde einen den Rahmen dieser Zeitschrift weit überschreitenden Raum einnehmen. Wenn man weiter bedenkt, daß neben den Gesetzen das gesamte Gebiet der Jugendwohlfahrt in das Blickfeld der Betrachtung gezogen werden muß, so erkennt man, daß in dieser „Übersicht“ nur eine erste Orientierung gegeben werden kann. Es sind aus der erdrückenden Fülle der Erscheinungen einige herausgegriffen, die meines Erachtens geeignet sind, eine Einführung zu geben und die nötigen Fingerzeige für eingehenderes Studium zu bieten².

Die beiden kleinen Schriften von Professor *Klumker*, Frankfurt a. M., vermitteln eine vortreffliche erste Orientierung. Die ältere ist während des Krieges geschrieben. Wenn auch das Jugendwohlfahrtsgesetz die vom Verfasser mit Recht als „die größte Aufgabe deutscher Kinderfürsorge nach dem Kriege“ bezeichnete Vereinheitlichung der Jugendwohlfahrtspflege gebracht hat, so behält das Schriftchen gleichwohl seine praktische Bedeutung. Denn die Sorge für die über 1½ Million deutscher Kinder, die in der Familie keine hinreichende Erziehung finden, ist auch heute noch lange nicht als eine „Kulturaufgabe des ganzen Volkes“ erkannt und gewürdigt. Die gegebene Ergänzung dieser ersten Schrift bildet die zweite. Sie bietet eine knappe Darstellung der öffentlichen Erziehungshilfe sowie den Text des Jugendwohlfahrts-³ und Jugendgerichtsgesetzes.

Auf breite Grundlage ist das von dem in der Jugendwohlfahrtspflege bekannten Oberbürgermeister von Hanau, *Dr. Blaum*, in Verbindung mit südwestdeutschen Sozialpolitikern herausgegebene Sammelwerk gestellt. Es hat wesentlich praktische Zwecke. Als einführendes Lehrbuch will es allen in der Jugendwohlfahrt Tätigen „erschöpfende Auskunft über das gesamte wie über die wesentlichen Einzelgebiete der Jugendwohlfahrt“ geben. Es läßt sich sehr darüber streiten, ob dieses große Ziel erreicht ist — ja ob es überhaupt in einem Lehrbuch erreicht werden kann. In manchem wird man den Verfassern nicht folgen, z. B. bei der Forderung, daß die Motterschulung bei der heutigen Übervölkerung Europas die Pflicht habe, über die Anwendung empfängnisverhütender Mittel aufzuklären (S. 14). Eine Erörterung über die Religion als Erziehungsmittel dürfte in einem Werke, das erschöpfende Auskunft über Jugendwohlfahrtspflege geben will, nicht fehlen. Im ganzen gesehen verdient jedoch das umfangreiche Werk (301 Seiten) Empfehlung.

Eine Doktordissertation von 508 Druckseiten Lexikonformat fällt schon durch ihren Umfang auf. Wenn sie den Titel trägt: „Das Kind in der Gesellschaft. Abriß der Jugendwohlfahrt in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Ausschnitt aus Sittengeschichte, Rechtsgeschichte, Gesellschaftslehre und Sozialpolitik“, so wird ihr Verfasser *Max Rehm* dem Leser

² Ausführliche Literaturlisten stellt das *Deutsche Archiv für Jugendwohlfahrt*, Berlin NW 40, Moltkestraße 7, zur Verfügung; des weiteren ist auf den „*Pädagogischen Literaturnachweis*“, herausgegeben vom Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht, Berlin W 35, Potsdamer Straße 120 (jährlich 10 Nummern 3 Mark), zu verweisen.

³ Es ist zu beachten, daß die durch die spätere Verordnung über Inkrafttreten des JWG. vom 14. Februar 1924 — RGBI. I, 110 — getroffenen Änderungen im Text dieser Ausgabe nicht berücksichtigt sind; das gleiche gilt für alle anderen vor Februar 1924 erschienenen Werke.

nicht verübeln, daß er mit einer gewissen kritischen Zurückhaltung an das Studium geht. Der Verfasser will dem vielpfundenen Bedürfnis der Vertiefung in den Werdegang der Jugendwohlfahrtspflege entgegenkommen. „Erstrebte wurde ein Überblick über die Flut des Geschehens in der Jugenderziehungsbewegung europäischer Kultur, und der Wunsch war, ihre Strömungen zu verfolgen und zu ergründen.“ (Vorwort.) Zweifellos richtig ist der Grundgedanke des Buches: „Das Wesen aller Jugendfürsorge ist Erziehung.“ Wertvoll und dankenswert ist das mit außerordentlichem Fleiß zusammengetragene Material. Flüssiger Stil und gute Darstellungsweise sind zu loben. Aber trotzdem ist man ständig von dem Gefühl begleitet, im Stoff zu ertrinken. Hätte der Verfasser sich darauf beschränkt, etwa die Zeit von Pestalozzi bis zur Gegenwart in Deutschland zu behandeln, so hätte er die großen in Titel und Vorwort gemachten Versprechen vielleicht erfüllen können. Aber der Versuch, die Entwicklung der Jugendwohlfahrt in Orient und Okzident vom Altertum bis heute wissenschaftlich-kritisch zu schildern, dürfte nach dem Stande unserer Wissenschaft verfrüht und in Ansehung der beschränkten Menschenkraft vielleicht immer für einen einzelnen unerreichbar sein. Für den Praktiker hat das Buch trotz dieser Bedenken den Wert einer brauchbaren, wenn auch lückenhaften Materialsammlung. Beispielsweise hätte ein so bedeutendes Werk wie *Lieses* Geschichte der Caritas doch wohl nicht übergangen werden dürfen. Hinzu treten eine Reihe Unrichtigkeiten und Irrtümern. So wäre z. B. die oft widerlegte Behauptung, Innozenz III. habe die Ohrenbeichte eingeführt (S. 215), besser unterblieben. Von der katholischen Auffassung der Armut hat Verfasser durchaus falsche Vorstellungen. Es ist niemals von maßgebender katholischer Seite behauptet worden, daß die Armut an sich verdienstlich und darum jeder Arme „mit einem Heiligenschein“ geschmückt sei. Nicht die Armut macht den Menschen heilig, sondern umgekehrt: der Mensch muß die Armut heiligen.

Nur dann vermögen wir die Jugendwohlfahrtspflege als Problem und Aufgabe richtig zu sehen, wenn wir sie in die großen Zusammenhänge der allgemeinen Wohlfahrtspflege des Volkes, der Menschheit rücken. Es ist darum auf das Buch hinzuweisen, das der Direktor des Instituts für Caritaswissenschaft in Freiburg, Professor *Keller*, als Lehrbuch der Caritaswissenschaft für Theologiestudierende — die fast an allen deutschen katholischen theologischen Fakultäten dieses Gebiet heute als Pflichtfach belegen müssen — geschrieben hat. Das in handlichem Taschenformat gehaltene Werk wird aber auch für den Nichttheologen bald ein unentbehrlicher Ratgeber werden. Einer kurzen geschichtlichen Übersicht folgt der wertvollste Teil des Buches, die Prinzipienlehre. Man muß dem Verfasser dankbar sein, daß er — soviel ich sehe, zum erstenmal — in systematisch wissenschaftlicher Weise das große Gebiet der Caritas untersucht hat. Die hier gewonnenen Erkenntnisse haben nicht nur theoretische, sondern unmittelbar praktische und höchstpersönliche Bedeutung für jedes Christenleben. Das Wesen der Caritas ist schöpferische Liebe, ausgeübt kraft besonderer Sendung durch jeden Nachfolger des Herrn, nicht blind und kritiklos, aber bereit, das Leben für die Brüder hinzugeben. Sie führt den Menschen weit über alle Gesetzesgerechtigkeit hinaus und erweist sich durch die Kraft und Erhabenheit ihrer Inspiration sowohl aktiv in den Trägern der Caritasarbeit wie rezeptiv in den Hilfsbedürftigen. — Im dritten Teil der Darstellung wird unter den Einzelgebieten die Jugendwohlfahrtspflege ausgiebig berücksichtigt.

Die Texte der neuen Jugendgesetze mit den vielfältigen Ausführungsvorschriften sind in dem wohlfeilen, 251 Seiten starken Heft von Landesrat *Vossen* sehr gut zusammengestellt. Beigegeben sind die für die Rheinprovinz geltenden Vorschriften des Landeshauptmanns für Fürsorgezöglinge. Das Jugendwohlfahrtsgesetz ist von den verschiedensten Seiten — Juristen, Verwaltungsbeamten, Erziehern, Theologen, Soziologen und anderen — bearbeitet worden. *Engelmann* gibt einen kurzen, flugblattförmigen Gesetzesauszug sowie eine umfangreichere, instruktive Einführung mit beigeheftetem Gesetzestext. Sie ist das erste Heft der vom Caritas.

verband herausgegebenen Schriftenreihe über Jugendwohlfahrt und enthält in knapper, verständlicher Form das für die allgemeine Praxis unbedingt Notwendige. Die unentbehrliche Ergänzung bilden die vom selben Verfasser herrührenden Schriften: „Die Verordnung“ . . . und „Die preuß. Ausführungsbestimmungen“ erstere für das gesamte Reichsgebiet, die letztgenannte nur für Preußen gültig, mit wertvollen Erläuterungen seitens des Verfassers, die dem juristisch nicht geschulten Laien nachdrücklichst zu empfehlen sind.

Oberlandesgerichtsrat *Bovensiepen* verspricht im Vorwort seines kurzen und billigen (1,20 Mark) Kommentars: „dem nichtfachgelehrten Verwaltungsbeamten, Praktiker und Geschäftsmann sowie all den zahlreichen Männern und Frauen, die überhaupt in der Jugendfürsorge, sei es beruflich, sei es ehrenamtlich, tätig sind, einen kurzen, brauchbaren Leitfaden bei der Anwendung des Gesetzes mit auf den Weg zu geben.“ Das Versprechen ist redlich erfüllt und darum das Buch nur zu empfehlen. — Umfangreicher ist der unter den von Georg Schreiber herausgegebenen „Schriften zur deutschen Politik“ erschienene Beitrag von *Weber*. Das Buch enthält den Text des JWG. mit kurzen Anmerkungen sowie eine wertvolle Abhandlung über Jugendwohlfahrt im allgemeinen und im besonderen nach dem JWG. Die Jugendwohlfahrtsfrage wird in den großen Zusammenhang mit dem Volksganzen gerückt; die Darstellung ist kurz und klar, die Problemstellung scharf pointiert.

Unter den größeren Kommentaren zum JWG. ist an erster Stelle zu nennen der von *Dr. Gertrud Bäumer*, Ministerialrat im Reichsministerium des Innern, *Dr. Hartmann*, Schatzrat in Hannover, und *Dr. Becker*, Regierungsrat im Reichsministerium des Innern, herausgegebene. Die Verfasser haben an dem Zustandekommen des Gesetzes weitgehend mitgearbeitet. Ihr Kommentar stützt sich auf amtliches Material und ist für die Auslegung und praktische Anwendung des Gesetzes von größter Wichtigkeit. Alle in der Jugendwohlfahrt tätigen Personen und Vereine werden bei den vielfältigen Zweifelsfragen der Praxis dieses Werk zu Rate ziehen. Die Darstellungsweise hält sich vom „Juristendeutsch“ respektvoll entfernt und ist darum auch für den juristischen Laien verständlich. — Geringeren Umfangs ist der von drei Verwaltungsbeamten, Oberbürgermeister *Dr. Blaum* in Hanau, *Prof. Dr. Riebesell*, Direktor der öffentlichen Jugendfürsorge Hamburg, *Dr. Storck*, Oberregierungsrat in Lübeck, verfaßte Kommentar. Das Gesetz ist wesentlich vom Standpunkt des Kommunalbeamten (Jugendamts) gesehen. Das bereits in 2. Auflage erschienene Werk ist namentlich von solchen Personen und Vereinigungen zu Rate zu ziehen, die in Jugendämtern mitarbeiten. Eine knappe Einleitung über Jugendwohlfahrt und Jugendwohlfahrtsgesetz fördert das Verständnis der Materie. Der Praktiker findet in zahlreichen Mustern für Formulare eine willkommene Hilfe im Geschäftsverkehr. Die Verordnung vom 14. Februar 1924 — vgl. oben Anm. 3 — ist eingehend kommentiert.

Amtsgerichtsrat *Paul Drewes*, vormals Jugendrichter in Stettin, jetzt Referent für Jugendfürsorge beim Provinzialwohlfahrtsamt in Pommern, und Kreissyndikus *Emil Sandré*, Direktor des Kreiswohlfahrtsamtes Randow, haben einen vortrefflichen kurzen Kommentar des JWG. und JGG. geschrieben. Man verspürt überall die kundige Hand des Praktikers, der weiß, worauf es ankommt, den Leser nicht mit überflüssigem Ballast quält, sondern kurz und klar in das Wesen der Bestimmungen einführt, dabei die zum Verständnis erforderlichen Hinweise auf geschichtliche Entwicklung und Zusammenhänge mit dem Leben nicht vergißt. Der kleine Band sei auch den in der Jugendfürsorge weniger Bewanderten bestens empfohlen.

Das Jugendgerichtsgesetz ist trotz seiner Kürze für Juristen und Laien schwer verständlich. *Engelmann* bringt den Text des Gesetzes mit einer kurzen Einführung unter Benutzung der amtlichen Begründung. *Bovensiepen* gibt eine Kommentierung des JGG. Die amtliche Begründung ist hierbei in weitgehendem Maße herangezogen. — Weitaus das beste Werk ist *Francke*. Dieser Berliner Jugendrichter ist einer der ganz seltenen Juristen, die neben der Fachbildung über umfassende Kenntnisse und Erfahrungen auf dem Gebiete der Jugend-

wohlfahrtspflege verfügen. So kommen stets neben dem Juristen der Jugendfachmann und der Pädagoge ausgiebig zu Wort. Dieser Umstand in Verbindung mit einem klaren, dem Nichtjuristen ohne weiteres verständlichen Stil geben dem Werke seine unerreichte Sonderstellung. Es ist jedem, der sich mit Jugendstrafsachen zu befassen hat, auf das dringendste zu empfehlen.

Eine Reihe von Schriften des Caritasverlages behandeln Einzelgebiete der Jugendwohlfahrtspflege. Man darf dabei mit Freude feststellen, daß es schon eine Empfehlung bedeutet, wenn ein Werk überhaupt von diesem Verlag herausgebracht wird. Die buchmäßige Ausstattung weist einen ständigen Aufstieg auf. *Beekings* „Caritas und Jugendamt“ gibt in Frage und Antwort Aufschluß über das Jugendamt und die Stellung der Caritas zu ihm. Die „Lehrtafeln“ von *Beeking* und *Rappenecker* bieten in ebenso origineller wie klarer und eindrucksvoller Weise einen Überblick über die nicht ganz einfachen Bestimmungen des JWG. und der auch für die Jugendwohlfahrtspflege unentbehrlichen Fürsorgepflichtverordnung. Als Lehrmaterial sind diese sauber ausgestatteten Heftchen mit mehrfarbigen Tafeln unentbehrlich.

Eine vortreffliche grundsätzliche Würdigung des JWG. mit Wegweisungen für die praktische Arbeit liegt in dem ebenfalls vom Fachreferent für Jugendfürsorge im Caritasverband, *Beeking*, herausgegebenen, an vierter Stelle genannten Sammelwerk vor. In 16 Aufsätzen anerkannter Fachleute wird die Fülle der Probleme und Aufgaben des JWG. behandelt. Der ausgezeichnete Beitrag von Pfarrer Neundörfer „Widerstreitende Mächte im Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt“ gibt dem Schmerz um den allzufrühen Tod dieses begnadeten Priesters neue Nahrung. Das Werk darf in keiner Caritasbibliothek fehlen.

Besonders schwierige Aufgaben stellt das platte Land heute der Caritas. Es ist darum dankbarst zu begrüßen, daß *Dieing* treffliche praktische Anregungen für das ländliche Jugendamt gibt. Er sagt am Schluß seiner kurzen und bündigen Ausführungen mit allem Recht: „Trotz Jugendamt wird wesentlich und ausschlaggebend sein, wie viele schaffensfreudige Hände auf unsern Dörfern sich regen werden zum Wohle unserer hilfsbedürftigen und bedrohten Landjugend. Dies wird aber nur dort der Fall sein, wo die freie Liebestätigkeit solche opferbereite Kräfte in immer größerer Zahl zu gewinnen und tiefer zu interessieren weiß.“ Wie das geschehen soll, erklären uns zwei ganz vorzügliche Werkchen. Ich wünsche sie in die Hand eines jeden, der mit Caritas auf dem Lande irgendwie zu tun hat: Geistlichen, Lehrers, Arztes, Juristen, Beamten usw. Das Schriftchen von *Nar* darf man einen Abriß christlicher Erziehungskunst auf dem Lande nennen. — Besonderer Beachtung wert ist der bedeutsame Versuch des bekannten Obermedizinalrats *Dr. Graßl*, die Ergebnisse der biologischen Forschung weiteren ländlichen Kreisen näher zu bringen. Als Darstellungsweise ist die Briefform gewählt. Ein vor seinem 40. Hochzeitstag stehender Vater gibt seinen Kindern als Gegengabe für ihre Dankbarkeit die Erfahrungen seines Lebens mit auf den Weg. „Sie wurzeln im Dorfe, wo meine Wiege stand; sie wurden gebildet auf dem Dorfe, der Stätte jahrzehntelangen Wirkens, sie wurden vollendet im Dorfe, der Stätte meiner Erholung. Ich will euch führen durch die Reihe eurer bäuerlichen Ahnen, die jahrhundertlang dem kargen Boden der Oberpfalz die Lebensbedürfnisse abrangen, ich will euch stolz machen auf euer Blut, will euch lehren, den Bauer hochzuhalten, seine Lebensweise zu achten und will mit euch dem Volke einen Weg weisen, der seine Lebensfähigkeit stärkt, seinen Lebensmut kräftigt und das deutsche Volk wieder geachtet im Völkerleben macht. . . Ihr sollt im Leben der Bauern tiefer sehen lernen; ihr sollt das Wesen derselben erfassen“ (S. 1, 27).

Die vom Caritasverband herausgegebenen „Wegweiser der Jugendhilfe“ sind in erster Linie für die ehrenamtlichen Helfer bestimmt. Aber auch dem Fachkundigen werden sie vielfach willkommen sein. Besonders hervorheben möchte ich den von *Elisabeth Zillken* geschriebenen Führer, der für die Alltagspraxis wertvollste Dienste bietet. *Hoffmann* gibt Einblick in die Mühen, Schwierigkeiten und Bedeutung der katholischen Bahnhofsmision. *Kiene*

ist den in der Erholungsfürsorge Tätigen wichtig. *Engelmann* enthält eine Übersicht über die für die Jugendgerichtshilfe wichtigen praktischen Vorschriften des JHG. Hervorgehoben werden müssen die Schriften von *Többen*, in denen der Arzt über die heute besonders wichtige heilpädagogische Seite der Jugendgerichtshilfe berichtet.

Die „Sünde wider den Geist“ in der Jugendwohlfahrtspflege ist der Bürokratismus. Es bedarf eines ständigen persönlichen Kampfes, um der Versuchung zu entgehen, den unbequemen Einzelfall „aktenmäßig“ zu erledigen, anstatt den Bedürfnissen des notleidenden Menschen gerecht zu werden. Zur nachdenklichen Lesung hierüber sei „Das Jugendamt am Scheidewege“ empfohlen, besonders wertvoll, weil der Beamte des Jugendamts hier spricht. Jugendoberamtmann *Dr. Fischer* (Nürnberg) ist unserer Zustimmung sicher, wenn er schreibt: „Wenn wir die Sozial- und Geistesgeschichte überblicken, so ist sie nicht ohne Beispiel dafür, daß bestimmte Arbeitsgebiete und Bestrebungen, die voll inneren Lebens waren, in dem Augenblick, in dem die Gesetzgebung sich ihrer bemächtigt, auch schon der Erstarrung anheimfielen. Es wäre ein tragisches Geschick, wenn es der Jugendfürsorge ähnlich erginge. . . . Es ist deshalb nötig, daß die Menschen im Jugendamt, die seine lebendige Kraft verkörpern, nicht versagen . . . Die öffentliche Jugendfürsorge hat nur solange Daseinsberechtigung, als sie Aufgaben erfüllt, die andere nicht erfüllen können, oder insofern sie ihre Aufgaben besser erfüllt, als andere dies vermögen . . . (S. 14). Zu diesem Thema muß weiterhin auf den Abschnitt „Das Amt des Jugenderziehers“ in dem noch unten zu besprechenden Buch von *Martin Jäger* hingewiesen werden. Wird die Klippe des Bürokratismus glücklich umschifft, so erfährt gleichzeitig die vielumstrittene Zusammenarbeit zwischen Behörde und freier Liebestätigkeit nachhaltige Förderung.

Einen jungen, aber schon kräftig herangewachsenen Sproß der freien Liebestätigkeit bildet die von der Sozialdemokratie geschaffene Arbeiterwohlfahrt. Der gut illustrierte und tadellos ausgestattete Bericht von *Juchacz* gibt ein anschauliches Bild des im Reich Geleisteten. Er wird gerade in Caritaskreisen besonderes Interesse finden. Als Gegenstück sei auf die Gabe des Caritasverbandes zur Jahrtausendfeier der Rheinlande von *Wiesen-Peerenboom* verwiesen. Wir sehen, welch reiches caritatives Leben am Rhein heimisch ist, wie die Säkularisation wüst hineinfährt, wie aber bald der alte Geist neues Leben auf den Ruinen erblühen läßt, würdig einer über tausendjährigen christlichen Kultur.

Das Wesen aller Jugendfürsorge ist Erziehung. Das Buch von *Hoffmann* stellt einen dankenswerten Führer durch das so schwierige Gebiet der Pubeszenten dar. Mit dieser Altersstufe hat die Jugendfürsorgearbeit sich vorzugsweise zu beschäftigen. Einen nicht zu umfangreichen Ratgeber in den gerade hier meist schwierigen Erziehungsfragen bietet die vorliegende Arbeit des bewährten Münchener Pädagogen. Die immer von großem Verständnis für die Jugend und maßvollem Urteil erfüllte Darstellung wird auch dem vielbeschäftigten Praktiker bald ein ungen vermißter Freund werden. Auf das ausgiebige heilpädagogische Kapitel sei besonders hingewiesen.

Das in der Jugendfürsorge heute aktuelle Problem Familien- und Anstaltserziehung behandelt *Beeking*. Das Buch verdient alle Empfehlung. Es gibt ein geschlossenes Bild der Entwicklung und des heutigen Standes dieser brennenden, grundlegenden Frage.

Eine nach Inhalt und Form vom ersten bis zum letzten Buchstaben fesselnde Schrift hat uns *Noppel* geschenkt. Mit eindringlicher Überzeugungskraft fordert er für jeden jungen Menschen die Möglichkeit, „wirklich jung zu sein, eine Jugendzeit zu erleben“. Er rührt an die Wurzel ungemessenen Unglücks: denn wie kann man von einem Heranwachsenden physische und psychische Gesundheit erwarten, mit welchem Recht kann man von ihm Schaffenslust und Vorwärtstreben erhoffen, wenn er nie ungetrübte Jugendfreuden erleben durfte? Wie hat der Verfasser tausendmal recht, wenn er für jeden Jugendlichen eine bestimmte Ferienzeit verlangt! Recht hat er auch darin, das möchte ich als Jurist betonen, daß das Gefängnis

als Strafe für die Jugendlichen bis 18 Jahre überhaupt ausgemerzt werden sollte. Strafe kann auch beim Jugendlichen nicht entbehrt werden: aber keine Gefängnisstrafe, sie verdirbt in den jungen Seelen mehr, als sie nutzt. Man kann sich der zwingenden Logik der Noppelschen kleinen Schrift nicht entziehen. Ganz richtig nennt er die „Jugendzeit“ einen Beitrag zum Wiederaufbau Deutschlands.

Für den Praktiker sei zur Orientierung über Tagesfragen auf die namhaft gemachten Zeitschriften hingewiesen. Die erste und dritte dienen speziell der Jugendwohlfahrtspflege, die zweitgenannte ist allen denen ganz besonders zu empfehlen, die zuverlässig und schnell über alle Fragen der Wohlfahrtspflege unterrichtet sein wollen; eine besondere Unterabteilung ist der Jugendwohlfahrtspflege gewidmet. Wertvoll sind die jedesmal veröffentlichte eingehende „Zeitschriftenschau“ und vielfache Literaturbesprechungen.⁴

Es bleibt noch zu besprechen das Wichtigste der Jugendwohlfahrtspflege: die Persönlichkeit des Erziehers; hierbei verstehe ich unter „Erzieher“ jeden, der sich mit der Ausübung der Jugendwohlfahrtspflege amtlich oder nichtamtlich befaßt. Nur der, welcher seine Arbeit an der Jugend aus innerer Notwendigkeit als heiligen Beruf erfaßt, darf auf Erfolg hoffen. Das feine Büchlein von *Maura Philippi* klingt wie Glockenton in die raue Wirklichkeit der Arbeit. Es enthält viel mehr, als der Titel sagt; denn sein schlichtes Erzählen und Mahnen ist ein Ruf an alle, die guten Willens sind, dem bedrängten Nächsten zu helfen. Die psychologisch so wichtigen, immer von zartem Herzenstakt diktierten Darlegungen gehören in die Hand jedes Erziehers. — *Metzger* bietet die Grundgedanken eines gelegentlich des Breslauer Caritastages 1924 im „Priesterlehrgang für Laienhilfe in der Seelsorge“ gehaltenen Vortrags. Das Heft wendet sich in erster Linie an die Seelsorger. Aber auch der Laie, namentlich der Leiter von caritativen Vereinigungen, wird manche wertvolle Anregung daraus schöpfen.

Zum Schlusse sei mit besonderem Nachdruck auf die Schriften von zwei Theologen hingewiesen. Beider Lebensarbeit ist der Jugend gewidmet. Der Protestant *Jaeger* hat 16 Jahre unter der männlichen erwerbstätigen Jugend von Frankfurt a. Main zugebracht; der Katholik *Kasperczyk* hat über 10 Jahre seiner langen pädagogischen Wirksamkeit den „Schwererziehbaren“ geschenkt. — *Jaeger* bezeichnet seine Arbeit als „ein Handbuch der Jugenderziehung“. Das Buch bildet so ein Gegenstück zu Hoffmann. Es erhält aber dadurch eine besondere Note, daß der Verfasser vorzugsweise die werktätige Jugend im Auge hat, unter der er lebt und arbeitet. „Nicht mehr Erziehung durch Unterricht ist hier am Platze, sondern Erziehung durch Umgang“ (Vorwort). Er wendet sich an alle Erzieher, die sich der Jugend annehmen „aus dem Antrieb der selbstlosen Liebe; die sich ihr zu Führern entbieten, nicht, um sie an sich selbst zu fesseln, sondern um sie über sich hinauszuführen, dem wahren Lebensführer entgegen, dem sie selbst Gefolgschaft leisten. In diesem Sinne ist von Jesus als Erzieher in diesem Buch die Rede. Er ist Ausgangspunkt und Zielpunkt aller Erziehergedanken. Der Jugenderzieher von heute ist nichts als sein Sendbote, als ein Geleitsmann der Jugend, der ihr Zwischenhilfen bis sie selber aus freien Stücken dauernden Anschluß an ihn, den bleibenden Menschheits-erzieher, gewinnt“ (a. a. O.). Dieses Grundthema wird in solch eindringlicher Weise durch das ganze Werk durchgeführt, daß der Leser im innern Herzen ergriffen wird. Dabei berührt es wohlthuend, daß der Verfasser auch für katholisches Wesen weitgehendes Verständnis hat. In dem Kapitel „Jesus als Erzieher“ will Verfasser versuchen, „einen neuen Zugangsweg zu Jesus“ zu eröffnen. Das Leben Jesu, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, erschließt

⁴ „Die Wohlfahrtspflege in der Rheinprovinz“, hsg. v. Landeshauptmann in Düsseldorf, Landeshaus, am 1. und 16. jed. Mts., enthält neben Abhandlungen über allgemeine Wohlfahrtsfragen laufende Berichte über die Arbeit in der Provinz. Als amtliches Organ des Landesjugendamtes bringt es eine besondere Unterabteilung „Jugendwohlfahrt“. Für den rheinischen Praktiker ist die inhaltreiche Zeitschrift unentbehrlich.

jedem Erzieher unerwartete, neue Blicke in das Erlösungswerk des Herrn, fesselt ihn enger an den Heiland und gibt ihm neue Kraft, um der Liebe willen alles auf sich zu nehmen. „Wir sind angelangt bei dem einen Gott, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm, und bei dem einen Herrn, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn. Und so haben wir Jesus als Erzieher verstanden“ (S. 173). Allein um dieses einen Kapitels willen wünschte ich das Buch in die Hand eines jeden christlichen Erziehers.

Endlich *Kasperczyk*. „Das Buch, das im Manuskript bereits seit drei Jahren vorlag, ist das Ergebnis einer Arbeit von über zwei Jahrzehnten auf dem Gebiete der Pädagogik. Das zweite Jahrzehnt war der Fürsorgeerziehung und zwar der Schwererziehung gewidmet. Die Darlegungen sind also aus heißem Ringen mit den schwierigsten Problemen der erzieherischen Praxis herausgewachsen, bei der es galt, die völlig verwahrloste Jugend aus mannigfacher Abwegigkeit, namentlich aus den geschlechtlichen Irrungen herauszuheben.“ (Vorwort.) Man fühlt dieses Ringen auf jeder Seite. Der Verfasser ist aufs heftigste erschüttert von der tiefen Lebensnot der Gegenwart, von der die Jugendverwahrlosung nur ein Teil ist. Diese Not hat die ganze abendländische Kultur ergriffen. Ihr kann nur begegnet werden durch die Erweckung der tiefsten und letzten Lebenskräfte. Diese Kräfte liegen nicht in den Errungenschaften der Technik und äußern Kultur, sondern allein im heute übermäßig vernachlässigten Innenleben. Nur die christliche Religion ist imstande, das Innenleben in seiner schöpferischen Kraft wieder herzustellen. Eine Aufwärtsbewegung des einzelnen, des Volkes, der Menschheit ist ausgeschlossen ohne Höherbildung des Innenlebens. — Es ist unmöglich, die quellende Fülle dieses selten gewichtigen Buches hier des näheren darzulegen. Sein Wert für den Erzieher dürfte im wesentlichen darin liegen, daß es das Erziehungswerk in seiner außerordentlichen Bedeutung für den einzelnen und die Menschheit zeigt. Nicht nur die Jugendlichen müssen der Reife zugeführt werden, sondern auch die Menschheit. „Von diesem entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt der christlichen Weltanschauung aus betrachtet, findet darum das ungestüme Vorwärtsdrängen in der Gegenwart darin seine Erklärung, daß das Lebensganze der europäischen Christenheit infolge des erzieherischen, emporbildenden Einflusses des Christentums aus dem Lebensalter, das wir beim Einzelmenschen als die Zeit der Entwicklung und als die Zeit des Jugendalters bezeichnen, nunmehr die Wendung zum Eintritt in die Zeit des Mannesalters zu vollziehen sich anschickt, also im Begriffe steht, einen Schritt zu tun, der zu einem Abschluß der bisherigen Entwicklung der Jugendzeit Europas führen soll. Diese Bewegung aufwärts zur Jugendreife der Menschheit ist also die tiefe Unterströmung des Fortschrittdranges der Gegenwart.“ ... Wir müssen also gerade vom Standpunkt des Christentums den Fortschrittsdrang der Gegenwart an sich begrüßen (S. 242, 243). Die oft als abgegriffene Schlagworte erscheinenden Begriffe „Verinnerlichung“, „Lebensgestaltung“, „Lebensreife“, „Persönlichkeit“ und andere werden vom Verfasser in ihrem ganzen reichen Inhalt dargeboten. Die verdienstvolle Arbeit, entstanden im Angesicht traurigster Jugendnot, ist nicht nur für die Behandlung der Schwererziehbaren bedeutungsvoll. Sie wird, und das dünkt mir wichtiger, vielen, die sich auf dem steinigen Acker der Jugendfürsorge abmühen, neue Belehrung, Zuversicht und Schaffensfreude geben. Durch eine solche Erziehung des Erziehers dürfte der „Heranbildung reifender Menschen zur Mitwirkung an der Menschheitsreife“ am besten gedient sein.

Ludwig Clostermann.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Max Franz Kurfürst von Köln.

Zur rheinischen Geschichte haben die letzten Jahre eine große Anzahl mehr oder minder wertvoller Beiträge gebracht. Im folgenden sei aufmerksam gemacht auf eine Arbeit, welche einerseits gegenüber so manchen Veröffentlichungen dilettantenhafter Art sich durch wissenschaftliche Gründlichkeit auszeichnet bei aller Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung, andererseits einen bedeutsamen Beitrag liefert zur Erkenntnis einer Periode unserer heimischen Kirchengeschichte, welche noch große Lücken aufweist, der Geschichte der geistlichen Kurfürsten des 17. und 18. Jahrhunderts.

Der Bonner Privatdozent *Max Braubach* hatte sich für seine Habilitationsarbeit das Ziel gesteckt, eine möglichst eingehende Biographie des letzten Kölner Kurfürsten Max Franz von Österreich zu geben. Seine Arbeit: *Max Franz von Österreich, letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster, Versuch einer Biographie auf Grund ungedruckter Quellen* (Münster, Aschendorff 1925, 486 Seiten), gliedert sich in drei große Abschnitte: Jugend, des Erzherzogs Jugendtage bis zu seinem Regierungsantritt in Köln und Münster; Arbeit, die Zeit seiner intensiven Friedentätigkeit bis zum Zusammenstoß mit der Französischen Revolution; Schicksal, die Jahre tragischer Verwicklung in das wirre Auf-und-Ab der Revolutionskriege bis zu seinem frühen Tode, der ihn vor dem Geschick bewahrte, die Auflösung seiner Staaten miterleben.

Der Hauptwert der Arbeit liegt darin, daß *B.* eine Menge von bisher nicht verwerteten Quellen benutzen und verarbeiten konnte, Akten und Briefschaften vor allem aus den Staatsarchiven zu Düsseldorf und Münster sowie aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien. Diese bisher in den Archiven unbenutzt ruhenden Quellen, die vielfach im Wortlaut zitiert werden, geben der Arbeit ihr Besonderes. Freilich ist *B.* sich bewußt, daß noch weitere Quellen der

Verarbeitung harren. Denn einmal drängte der nächste Zweck der Arbeit, die Habilitation, zu einem baldigen Abschluß, sodann gestatteten die bei der Abfassung herrschenden Inflationsverhältnisse insbesondere nicht die gewünschte Ausschöpfung der Wiener Akten. *B.* nennt deshalb die Arbeit „Versuch einer Biographie“. Jedoch ist der Zusatz: „auf Grund ungedruckter Quellen“ in dieser Fassung eigentlich nur zutreffend für den dritten Abschnitt, der allerdings den größten Teil der Arbeit ausmacht. Für den ersten und zweiten Abschnitt schöpft er vorwiegend aus der vorhandenen Literatur, welche überhaupt sehr weitgehend herangezogen ist.

War bisher schon die Meinung vertreten, daß Max Franz einer der sympathischsten unter den geistlichen Kurfürsten der nachreformatorischen Zeit sei, der als Sohn Maria Theresias schon ein erhöhtes Interesse erregen könnte, so läßt *B.s* Arbeit uns den Menschen und Regenten Max Franz auf Grund der genauen Einblicke in sein Denken und Arbeiten erst recht schätzen. In seinem Jugendleben weckt besonderes Interesse das innige Verhältnis zwischen der Mutter und ihrem Jüngsten, der von ihrer tiefen Religiosität stark beeinflusst wurde, sodann die Geschichte seiner Bestimmung zum geistlichen Stande, den sein Bruder Joseph II. mit dem Fürsten Kaunitz, dem Berater Maria Theresias, aus politischen Gründen für ihn ausersehen hatte. Die Mutter wollte zunächst von dem Plan nichts wissen, erwärmte sich dann aber immer mehr für den Gedanken und wußte schließlich auch ihren Benjamin, der seinerseits zuerst den Vorschlag schroff abwies, dadurch zu bestimmen, daß sie ihm erklärte, er könne sich ja zunächst vom Papste vom Empfang der Weihen dispensieren lassen; wenn er dann nach der Wahl zum Koadjutor des Kölner Kurfürsten und nach Ablauf der Dispens sich noch nicht berufen fühle, solle er das Recht haben, die erlangte Würde auf einen Verwandten zu übertragen. Die

Wahl zum Koadjutor von Köln und Münster ließ ihn noch nicht teilnehmen an der Regierung des Erzbistums und des Fürstbistums. Er hatte noch fast vier Jahre Zeit, in welcher er als Deutschordensmeister eine gute Schulung für seine demnächstige Regierungstätigkeit durchmachte. Mit dem Tode des alten Kurfürsten von Köln, Max Friedrich, fiel ihm im Alter von 27 Jahren die Regierung des Erzbistums Köln und des Bistums Münster zu, die er baldigst antrat.

Es beginnen für ihn nun Jahre eifriger Regententätigkeit, die ihn freilich nicht als eine überragende Persönlichkeit, nicht als einen Großen in der Geschichte hervortreten lassen, die ihn aber zeigen als einen überaus fleißigen, soliden, von starkem Rechtsempfinden und tiefem Pflichtgefühl erfüllten Landesherrn, dessen von ruhiger Sachlichkeit und richtiger Urteilskraft getragenes Wollen und Wirken in der Regierung seiner Länder unsere volle Sympathie erwirbt. Erfüllt von den Ideen seiner Zeit, den Gedanken der Aufklärungsphilosophie über Staat und Herrscher, wie bei ihm, dem Bruder Josephs II., kaum anders zu erwarten, wollte er der Landesvater sein, der für Ruhe, Wohlstand und Zufriedenheit wie ein sorgfältiger Hausvater zu sorgen hat. Die zahlreichen Mißstände in seinen Ländern abzustellen, das materielle und das sittliche Niveau seiner Untertanen zu heben, das Wohl des Landes, wo immer er konnte, zu fördern, war sein oberstes Ziel. Das Wort Friedrichs des Großen vom ersten Diener des Staates findet sich auch bei ihm, wenn auch in etwas anderer Fassung. Dabei hat der Regent allein die Verantwortung für den Staat, darum aber auch allein das Recht der Entscheidung. Dieser absolutistische Standpunkt ist bei Max Franz gemildert, insofern er die ständische Verfassung, wie er sie beim Regierungsantritt beschworen hatte, als Schranke seiner Macht anerkannte, sie auch in keiner Weise abzuschaffen oder zu verändern gewillt war. Überhaupt findet sich bei ihm trotz aller Reformfreudigkeit ein ausgesprochen konservativer Zug. „Man muß in der vorlängst bestandenen Ordnung der Dinge nichts ohne höchst wichtige und unauf-

schiebbare Gründe ändern, man kennt die alte Verfassung und kann alle Folgen der Änderung nicht so klar voraussehen.“ Er ging an seine Reformtätigkeit nicht in der Art Josephs II., der in doktrinäer Reformwut das ganze Staatsleben nach seinen Ideen umformen wollte und dann kurz vor seinem Tode alles zurücknehmen mußte, sondern entsprechend seiner nüchternen und praktischen Art langsam, zögernd, von unten aufbauend, dabei fest und konsequent. Joseph II. „hatte an die Stelle der alten Maschine eine neue gesetzt, doch sie paßte nicht in den gesamten Betrieb, und so geriet alles in Verwirrung. Anders sein Bruder in Köln: er ölte das alte Räderwerk, befreite es von Schmutz und Rost. So konnte es langsam wieder in frischeren Gang kommen.“ Das treibende und aktive Moment dieser Regierungs- und Reformarbeit war Max Franz in eigener Person, nicht etwa dieser oder jener Beamte. Der Kurfürst selbst arbeitete daran in einem Maße, daß er die Seele der ganzen Regierung und der fleißigste von allen Beamten war. In der geheimen Kanzlei stand für ihn wie für jeden anderen Beamten ein Pult bereit, er selbst öffnete, las und registrierte alle einlaufenden Schriftstücke, kümmerte sich persönlich um alle möglichen Dinge, machte überall, wohin er kam, seine Beobachtungen und entwarf eigenhändig Reformvorschläge, von denen eine Menge in den Archiven erhalten sind. Selbst korrekt und pünktlich, verlangte er das gleiche un-nachsichtlich von seinen Beamten und traf eine Reihe von Maßnahmen hierzu. Dabei war er nicht etwa kleinlich in dem Sinne, als wenn er auch nebensächliche Dinge nur selbst glauben erledigen zu können. Er machte im Gegenteil seinen höheren Beamten Vorwürfe, daß sie sich nicht auf das Große, Wichtige konzentrierten und sich mit Dingen abgaben, die jeder Kanzleibursche besorgen könnte. Es ist nun von hohem Interesse, diese Regententätigkeit des Kurfürsten im einzelnen zu verfolgen, wie er in der Landesverwaltung und der Justizpflege nach dem Rechten sah, wie er in der Wirtschafts- und Wohlfahrtspflege zu bessern suchte, und vor allem, wie er im Erziehungs- und Bildungswesen be-

sonders durch seine Volksschulreform beachtenswerte Erfolge zu verzeichnen hatte.

In der Darstellung seiner Ideen zur äußeren Politik werden zwei Dinge Aufmerksamkeit erregen: einmal sein Standpunkt, daß auch in der äußeren Politik Recht und Moral ihre Geltung haben mußten — wobei *B.s* Charakterisierung dieses Prinzips einer Revision bedarf —, sodann sein allgemein-deutscher Patriotismus, sein unbedingter Reichsstandpunkt, der ihn keine partikularistische Politik weder österreichischer noch kölnischer oder münsterischer Färbung gutheißen ließ. Diese beiden aus idealen wie praktischen Gesichtspunkten gleicher Weise hervorgegangenen Grundsätze leiteten ihn auch in den trüben Tagen der Revolutionskriege, deren Verlauf der dritte Abschnitt der Arbeit in einer sehr lebendigen und — besonders durch die vielfachen Belege aus der Feder des Kurfürsten selbst — sehr anschaulichen Darstellung gibt. Dieser größte Teil der Arbeit läßt die schweren Schicksalsschläge vom Ausbruch der Revolution, dem Anrücken der Revolutionsheere und der Flucht des Kurfürsten aus seinem geliebten Bonn über all das verwickelte Hin und Her des Kriegsglücks dieser Jahre, die Schachzüge österreichischer und preußischer Politik, das Krachen und Bersten des untergehenden Reichsgebäudes bis zum frühen Tode des Kurfürsten miterleben. Der Wirrwarr diplomatischer Ränke und Winkelzüge und das oft überraschend sich wendende Glück militärischer Unternehmungen gaben Max Franz oft das Gefühl der Ohnmacht einem übermächtigem Schicksal gegenüber. Entsprechend seiner ganzen Art hieß dann sein Grundsatz: minus malum est eligendum, wenn das Unglück nicht abgewendet werden kann. Freilich fehlt es nicht an Versuchen seinerseits, in das große Geschehen irgendwie bestimmend einzugreifen, die ihn dann gemäß seinem Reichsstandpunkt mehrfach zum entschiedenen Gegner der österreichischen Politik machten. Dabei verließ ihn trotz seiner eigenen mißlichen Lage niemals der Eifer und die Sorge für das Wohl seiner Untertanen. Vom Schicksal von Ort zu Ort getrieben, vielfach von körperlichen Leiden gequält, von der Ungewißheit der

Zukunft gepeinigt, leistete er in seinem starken Pflichtgefühl immer wieder seine persönliche Arbeit in den Regierungsgeschäften und führte seine Reformarbeit weiter. Bezeichnend für seine Denkungsart in diesem Punkte ist ein Brief an seinen geheimen Referendar in Münster, in dem es heißt: „Wenn Sie über die zu Geschäften nötige Seelenruhe mitten in Münster klagen, was soll ich in meiner Lage und Aussicht, größtenteils auf den Rädern zubringend, anführen, und doch be-seelt mich noch der nämliche Eifer für das mir anvertraute Landeswohl, solange es in meinen Kräften steht, zu arbeiten. Ich lasse mich durch den Gedanken, etwa fruchtlos oder für andere zu arbeiten, nicht abschrecken, sondern handele in diesem Augenblick, wie ich immer an solchen gehandelt haben würde, und gestatte mir den wenig tröstenden Gedanken auf die Zukunft nur zu den Stunden der Muße. Weit entfernt, den Mut sinken zu lassen, wünschte ich, daß der Tod, oder sonst welche Trennung mich auch vom Münsterland trennen dürfte, keine restanten Sachen auf meinem Tisch oder Kanzlei finden möchte.“

Der Tod traf den Kurfürsten im Jahre 1801 im frühen Alter von 44 Jahren zu Wien, wohin er als kranker Mann zufluchtnehmend sich gewandt hatte. In der Familiengruft der Habsburger in der Wiener Kapuzinerkirche wurde seine Leiche beigesetzt. „Die Früchte seiner Tätigkeit sollte er nicht ernten, die Keime, die er in zehnjähriger aufopfernder Hingabe an den Staat gesetzt, sah er zerstört. Von dem Lande, dessen Hebung er sein Leben widmen wollte, vertrieb ihn das Schicksal, von Jahr zu Jahr schwand die Hoffnung, die übrigen Besitzungen zu behalten. Den völligen politischen Untergang vor Augen starb er: ein gütiges Schicksal hat ihn davor bewahrt, den Kelch bis zur Neige leeren zu müssen.“

Gibt *B.* so ein anschauliches und in vielen Zügen sympathisches Bild des Regenten Max Franz, so drängt sich naturgemäß, namentlich bei den Lesern dieser Zeitschrift, die Frage auf, wie Max Franz sich zu seinem bischöflichen Amt gestellt hat. Da muß nun gesagt werden, daß in diesem Punkte *B.s* Arbeit nicht sonderlich befriedigt. Wer

in dem Werk etwa Aufschluß suchen wollte über des Kurfürsten Betätigung in der Verwaltung seiner Diözesen, seine Maßnahmen in seelsorglicher Beziehung, seine Stellungnahme zu den einzelnen Fragen des kirchlichen Lebens, wird nur dürftige Angaben finden. Doch ist das zunächst kein Fehler, für den *B.* verantwortlich zu machen wäre. Es ist nun einmal so, daß die Geschichte der innerkirchlichen Verhältnisse unserer Heimat im 17. und 18. Jahrhundert auf weite Strecken hin noch im Dunkeln liegt. So nah uns diese Zeit auch noch ist, so wenig ist sie nach dieser Rücksicht hin durchforscht. Erst in neuester Zeit sind Bestrebungen im Gang, diese Fragen systematisch in einer Folge von Einzeluntersuchungen zu klären. Das ist aber eine Arbeit, die einige Zeit in Anspruch nimmt, und erst, wenn eine Reihe von Detailuntersuchungen vorliegt, kann eine wirklich zutreffende Gesamtdarstellung der innerkirchlichen Verhältnisse unserer Heimat von den Tagen der Gegenreformation bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts gegeben werden. In diesem Zusammenhang wird es dann auch möglich, die einzelnen Kurfürsten in ihrer kirchlichen Betätigung zutreffend zu beurteilen. Das eine kann jedoch heute schon gesagt werden: Das landläufige Urteil, als seien die Erzbischöfe dieser Zeit große Herren gewesen, die sich mit hoher Politik und allen möglichen Dingen abgegeben hätten, nur nicht irgendwie mit Fragen der Seelsorge und des innerkirchlichen Lebens, die ihren Weihbischöfen und Generalvikaren überlassen blieben, ist in dieser Allgemeinheit durchaus unrichtig. Und auch Max Franz, und gerade er, hat einen lebhaften Anteil an Fragen der kirchlichen Verwaltung und des kirchlichen Lebens genommen. Was allerdings *B.* dazu beibringt, ist nicht gerade viel. Es würde sich wohl besser gemacht haben, wenn er auf diese Lücke in unserer Geschichtsforschung aufmerksam gemacht und zugegeben hätte, daß gerade hier ein Punkt ist, zu dem noch eine Menge von Quellen, und zwar solche, die nicht in Wien liegen, der Verarbeitung harren, die allerdings in einem anderen Zusammenhang, als ihn *B.s* Arbeit im Auge hat, bearbeitet werden wollen.

Eine weitere Frage geht nach der Stellung des Kurfürsten zu Religiosität und Frömmigkeit, zumal Max Franz vielfach als Beförderer der „ungläubigen“ Aufklärung angesehen wird. Hierzu bringt *B.* eine Reihe von Angaben, die geeignet sind, Max Franz in dieser Hinsicht anders beurteilen zu lassen. Was *B.* zu der religiösen und bischöflichen Stellungnahme und Betätigung des Kurfürsten zu sagen hat, ist in dem 13 Seiten umfassenden Kapitel „Max Franz und die religiöse Aufklärung“ enthalten, wenn wir auf die Darstellung des Nuntiaturstreites, welche sich fast ganz auf die vorhandene Literatur stützt und an neuen Quellen nur wenig, nicht sonderlich Bedeutsames beibringt, nicht näher eingehen wollen. *B.* macht hier im Anschluß an *Merkle* die Unterscheidung von gemäßigter und radikaler Aufklärung und redet einer gerechteren Beurteilung der deutschen Kirchenfürsten des 18. Jahrhunderts das Wort, welche mit gutem und bestem Willen „die Forderungen einer gemäßigten Aufklärung als vereinbar mit Institution und Dogma der katholischen Kirche erkannt hatten und bestrebt waren, tatsächlich bestehende Mißstände abzuschaffen“. Es ist zweifellos richtig, daß die Gedanken der gemäßigten katholischen Aufklärung manche Mißstände beseitigt und manch Gutes in kirchlicher Beziehung geschaffen haben. Aber wenn *B.* für die gemäßigte Aufklärung so warm eintritt, so wird er ihr wenig Freunde erwerben, wenn er den Inhalt der gemäßigten Aufklärung dahin bestimmt, „daß sie den Menschen löste aus starren übernatürlichen Anschauungen, daß sie neben dem Glauben die Vernunft zu ihrem Recht kommen ließ“. Bei *Merkle* kommt mehrfach ein anderes Urteil über die gemäßigte Aufklärung und ihre Stellung zum Supranaturalismus zur Betonung. *B.s* Formulierungen in theologisch bedeutsamen Dingen sind auch an anderen Stellen nicht immer glücklich.

Mit Recht betont *B.*, man dürfe des Kurfürsten Verhältnis zu Glauben und Kirche nicht nur nach den Reden auf der Bonner Universität oder nach seinem kirchenpolitischen Standpunkt im Nuntiaturstreit

bestimmen wollen. Aus den ersten Tagen des Kurfürsten in Bonn lautet ein Urteil über ihn: „Gut römisch-katholisch ist der Herr, und die Cavaliers müssen Sonntags mit ihm von 10 bis 12 Uhr in die Predigt und in das hohe Amt, sie lernen jetzo beten.“ Es verdient besonders erwähnt zu werden, wie Max Franz sich mit seinem Stand als Bischof zu-recht fand. Er hatte ja, wie oben berichtet, auf Zureden seiner Mutter sich mit der Koad-jutorwahl unter der Bedingung einverstanden erklärt, daß er vorläufig vom Empfang der höheren Weihen dispensiert werden und nach Ablauf der Dispens freie Hand haben sollte. Er hat sich aber mit dem Gedanken einer kirchlichen Stellung immer mehr angefreund-et, und als er eben die Regierung in Köln und Münster angetreten hatte, erklärte er noch vor Ablauf der Dispens, sich die Weihen geben lassen zu wollen. Er nahm es damit sehr ernst, zog sich für einige Wochen in das Erzbischöfliche Priesterseminar zurück, wo er die Ordnung der Seminaristen getreulich mit-machte, und ließ sich vom päpstlichen Nun-tius die Subdiakonats-, Diakonats- und Prie-sterweihe erteilen. In der Weihnachtswacht 1784 las er seine Primizmesse. Im Mai des folgenden Jahres empfing er dann die Bi-schofsweihe. Eine Reihe von Äußerungen liegen vor, nach denen er es in der Folgezeit mit der Ausübung seiner priesterlichen Pflich-ten wirklich nicht leicht genommen hat. Sein Wort an den Domdechanten von Münster, den späteren Erzbischof von Spiegel, sei ge-nannt: „Unter die Arten, wodurch sich der Klerus und vorzüglich das Domkapitel Ach-tung erwerben und Auferbauung befördern, rechne ich, wenn sie sich des Dienstes des Altars nicht schämen noch sich selbst zu unterziehen scheuen.“ Weiter sagt B., Max Franz habe geglaubt, mit seiner religiö-sen Überzeugung die Anschauungen der ge-mäßigten Aufklärung durchaus vereinigen zu können. Zwei Aussprüche von ihm: „Die Wahrheit ist ebenso von den durch Unwissen-heit eingerosteten als durch übertriebene Neuerungssucht einreißen wollenden Prin-zipien entfernt“ und „daß unsere geheiligte Religion der Vernunft nie widersprechend, sondern vielmehr angemessener als alle

übrigen sei“, sind gewiß durch und durch katholisch. Ja, ob man bei Max Franz von einem Problem Religion und Aufklärung sprechen und seinen Standpunkt so formu-lieren kann: keine Antithese von Katholizis-mus und Aufklärung, sondern Synthese, er-scheint vorläufig noch zweifelhaft. Vielleicht ist es richtiger, daß für Max Franz die Sache überhaupt kein Problem war. Er war einer-seits auf Grund seiner Erziehung am Wiener Hof selbstverständlich erfüllt von den fort-schrittlichen Ideen seiner Zeit, andererseits von seiner Mutter her so überzeugt und selbstverständlich katholisch, daß er alles, was in offenbarem Widerspruch zum katho-lischen Glauben stand, beiseite tat.

B. nennt dann einiges aus der speziell bischöflichen Tätigkeit des Kurfürsten. Doch hier wäre, wie oben gesagt, ein offenes Wort über die Unzulänglichkeit dessen, was gesagt werden kann, angebracht gewesen. Zudem wird zu einigem eine Quellenangabe vermißt, bei anderem sind die angeführten Quellen so peripherer Art, wie freilich bei dem Stand dieser Frage nicht anders zu erwarten ist, daß das Ganze wirklich kein richtiges Bild gibt.

Besonderes Interesse wird endlich noch die Stellung des Kurfürsten zu der Bonner Universität erwecken, die Max Franz ja besonders in Verruf gebracht hat. Wird zu-nächst von manchen Leuten bei ihrem Urteilen über Max Franz und die Bonner kurfürstliche Universität viel zu wenig beachtet, daß schon sein Vorgänger eine Akademie gegründet und das kaiserliche Patent zu deren Erhebung zur Universität erwirkt hatte, so ist sicher B.s Urteil von Interesse: „Ob er, wenn er die Akademie mitsamt dem Universitäts-diplom nicht schon vorgefunden hätte, von sich aus zu ihrer Begründung geschritten wäre, ist eine Frage, die man unbedingt wohl kaum bejahen kann.“ B. zeigt, daß der Kurfürst mit vielfachen Ausschreitungen der Bonner Koryphäen nicht ohne weiteres als einverstanden angesehen werden kann, wenn er auch gewiß von der Schuld zuweitgehender Nachsicht nicht freigesprochen werden soll. Er wollte „daß die katholische Glaubenslehre, in voller Reinheit vorgetragen“ werde, daß

„allida nichts gelehrt werde, was gegen die Grundsätze der katholischen Kirche anstößig sein könnte.“ Er hat auch in mancher Beziehung gebremst, und wenn Eulogius Schneider oft genug als Kronzeuge für des Kurfürsten Gesinnung angeführt wird, so darf doch auch nicht übersehen werden, daß — freilich als es schon sehr weit gekommen war — es doch ebenso der Kurfürst war, der ihn entfernte. Mit dem Skandal Schneider ist überhaupt dann die frühere Weitherzigkeit einer schärferen Beaufsichtigung der Bonner Freigeister gewichen, denen es darauf auch bald zu eng wurde. Zur Charakterisierung der Stellung des Kurfürsten zur Bonner Universität in diesen Jahren sei hier in Ergänzung der B.schen Ausführungen eine bisher unbekannte Äußerung von ihm aus dem Jahre 1793 mitgeteilt, die vielleicht vereinzelt bleibt, immerhin aber bemerkenswert ist: „Solange die Bonner Universität sich vor der kölnischen mehr durch exotische Lehrsätze als Gründlichkeit unterscheiden wird“, solange könne man niemand zum Besuch der Bonner Universität zwingen. (Aus einem eigenhändigen Entwurf des Kurfürsten zu einer theologischen Studienreform.)

Dieser Bericht, der keine eingehende Kritik der Arbeit Braubachs sein will, möchte vor allem Interesse wecken für einen vielgeschmähten Mann, der eine gerechtere Beurteilung verdient, als er vielfach bisher erfahren hat.

Ernst Reckers, Bonn.

Aus hundert Jahren katholischer Gefängnisseelsorge.

Am 18. Juni 1926 konnte die Rheinisch-Westfälische Gefängnisgesellschaft auf ein hundertjähriges Bestehen und, was mehr besagen will, auf eine ebenso lange stille, aber an Erfolg und Segen reiche Tätigkeit zurückblicken. Der Aachener Strafanstaltspfarrer *Karl Boverter* hat ihr zu diesem Tage unter dem Titel „*Karitas und Kerker*“ (Caritasverlag, Freiburg 1926, 60 Seiten) ein Geburtstagsgeschenk dargebracht, das zwar an Umfang geringer ist als viele ähnliche Festgaben in unserer auf das Feiern und Schreiben bedachten Zeit, aber trotzdem gerade in

dieser Zeitschrift nicht mit einer kurzen Anzeige abgetan werden soll. Denn die Begründung und Wirksamkeit dieser ältesten und vornehmsten unter vielen ähnlichen Vereinigungen ist aufs engste verknüpft mit der Entwicklung auch der katholischen Gefängnisseelsorge und Gefangenenfürsorge, der sie die Wege geebnet und manche bis dahin verschlossene Tür geöffnet hat.

Die beiden ersten Beiträge der Festgabe von Strafanstaltspfarrer *Faßbender* in Düsseldorf und dem *Herausgeber* stellen den geschichtlichen Rahmen her. Erst als nach dem Ausgang des Mittelalters, das bis zur Karolina, der Halsgerichtsordnung Karls V. (1532), nur die „peinliche“ Strafe an Haut und Haar, Hals und Hand gekannt hatte, gegen Ende des 17. Jahrhunderts das Prinzip der Freiheitsstrafe zum Durchbruch kam, wurde die Einrichtung größerer Gefängnisse in Deutschland notwendig. Aber noch beherrschte ausschließlich das Vergeltungs- und Sühneprinzip den Strafvollzug und sperrte sich gegen den Gedanken, die Lage des Gefangenen irgendwie zu erleichtern oder gar durch die Art der Bestrafung bessernd auf ihn einzuwirken. „In den meisten Fällen“, so urteilt einer der besten Kenner des damaligen Gefängniswesens, „wurden die schwersten Verbrecher und die wegen leichter Straftaten oder zur Schuld- und Untersuchungshaft Verurteilten in denselben Räumen untergebracht. Von einzelnen Gefängnissen wird berichtet, daß Zuchthäuser mit Waisenhäusern verbunden waren und Idioten und Wahnsinnige in demselben Gebäude verpflegt wurden; die Trennung nach Geschlechtern war nicht einmal durchgeführt, selbst nicht zur Nachtzeit, liederliche Weiber hatten ungehindert Zugang zu den Gefangenen. Neben schamlosen Zuchtlosigkeiten herrschte die roheste Behandlung der Gefangenen, schwere Fesselung, Prügel und derartige Mißhandlungen von rohen Zuchtmeistern bildeten die Regel. An eine sittliche Hebung der Internierten war dabei nicht zu denken. Die enge Gemeinschaft dieser verbrecherischen Elemente, der ungehinderte Gedankenaustausch, das Fehlen jeder sittlichen Zucht machte diese Häuser, welche zur Bekämpfung des Verbrechens er-

richtet waren, zu Seminarien und Pflanzschulen des Verbrechens, aus denen die Insassen nach verbüßter Strafe doppelt gefährlich auf die Gesellschaft losgelassen wurden.“

Wohl hat es auch in diesen Jahrhunderten manche Beispiele aufopfernder Seelsorgsarbeit unter diesen Verlassensten der Verlassenen gegeben. Schon das mittelalterliche Nürnberg hat seine „Lochkapläne“ gehabt, mancher Ordensmann ist als „Galgenspater“ bis zum Richtplatz an der Seite der Verurteilten geblieben, und auch an mildtätigen Genossenschaften zur Fürsorge für die Gefangenen hat es nicht ganz gefehlt. Aber die politische Zerrissenheit Deutschlands, die jede einheitliche Ordnung des Gefängniswesens verhinderte, die wirtschaftliche Verarmung und nicht zuletzt die konfessionelle Spaltung tragen Schuld daran, daß diese deutsche Gefangenenfürsorge damals weit hinter Italien zurückblieb, wo schon seit dem frühen Mittelalter zahlreiche religiöse Vereinigungen sich den Gefangenen widmeten und ihnen durch Rettungshäuser und andere caritative Einrichtungen auch nach der Haftentlassung zu Hilfe kamen. Heute wird es auch von der nichtkatholischen Geschichtsforschung anerkannt, daß die katholische Kirche in Italien, nicht zuletzt im Kirchenstaate selbst, die ersten bedeutsamen Schritte auf dem Wege zu einer Reform des Gefängniswesens im neuzeitlichen Sinne bereits getan hat, als man anderswo noch nicht daran dachte. Das katholische Italien schuf auch, wie *Boventer* feststellt, schon 1823 in Turin und 1825 in Genua Gefängnisgesellschaften modernster Art.

In Deutschland mußte aus den angedeuteten Gründen der entscheidende Anstoß von anderer Seite her kommen. Und er kam aus den Kreisen der Aufklärung und des Philanthropentums, die überhaupt beide für die Entwicklung der humanitären Wohlfahrtspflege bahnbrechend gewirkt haben. Von England aus fanden ihre Ideen über Amerika den Weg nach Deutschland und Preußen. Den Gedankengängen der Aufklärung entsprach es, daß auch die Rheinisch-Westfälische Gefängnisgesellschaft 1826 als interkonfessionelle Vereinigung gegründet wurde.

Wenn sie trotzdem von Anfang an vor allem eine geordnete Seelsorge in den Gefängnissen forderte, für ihre Durchführung auch in der Folge allen Widerständen zum Trotz sich nachdrücklich einsetzte, so war das nicht zum geringsten Teil das Verdienst ihres ersten Präsidenten, Franz Joseph Anton Reichsgraf von Spee, dessen Bildnis die Festschrift ziert, und dessen Wirken als eines „Laienapostels der Gefangenenfürsorge“ der Beitrag von *Faßbender* schildert.

Heute ist in deutschen Gefängnissen nicht nur die Seelsorge, in der über 850 Geistliche beider Konfessionen haupt- und nebenamtlich tätig sind, mustergültig geordnet, sondern auch die caritative Fürsorge für die Gefangenen und ihre Familien, über die ein lesenswerter Beitrag von *Dr. Theod. Schneider* unterrichtet, sowie vor allem für die zur Entlassung gelangten Gefangenen hat seit Beginn dieses Jahrhunderts in den Katholischen Fürsorgevereinen für Frauen und Mädchen und für Männer und Jünglinge sowie in den Vinzenzfürsorgekonferenzen zahlreiche Caritashelfer und -helferinnen auf den Plan gerufen und organisiert. In dem 1899 begründeten Katholischen Fürsorgeverein für Frauen, Mädchen und Kinder bestanden am Ende des Jahres 1925 299 Ortsgruppen und 46 Hilfsstationen, die alle im Dienste der Gefängnisfürsorge arbeiten. Der Katholische Männerfürsorgeverein zählte 1924 über 50 Zweigstellen und hat, zuerst in Aachen, auch die ersten Obdachlosenvereine für jugendliche Gefangene eingerichtet. Daneben stehen schon seit Jahrzehnten eine große Anzahl weiblicher Ordensgenossenschaften im Dienste der weiblichen Gefangenen und Straftassenen, und mehrfach ist es auch seitens der obersten Justizbehörden dankbar anerkannt worden, daß die Bemühungen der Frauen, insbesondere auch der katholischen Ordensschwestern und der evangelischen Diakonissen, nur von bestem Einfluß auf die weiblichen Strafgefangenen gewesen seien. Ihre Verwendung im Aufsichtspersonal ist trotzdem seit dem Kulturkampfe in Preußen nicht mehr zugelassen worden. Neue Aufgaben haben sich dann ergeben, als durch das Jugendgerichtsgesetz eine Neuordnung in der

Strafbehandlung der Jugendlichen einsetzte und nach Kriegsende die sogenannte „soziale Gerichtshilfe“ für Erwachsene festen Fuß faßte. Jetzt galt es dort, den jugendlichen Straffälligen zu helfen und sie wenn möglich vor dem Gefängnis zu bewahren, damit die Berührung mit verdorbenen Mitgefangenen nicht ihren sittlichen Niedergang beschleunige oder gar erst herbeiführe. Bei der „sozialen Gerichtshilfe“ aber geht es darum, die mit der Verhaftung des Ernährers in so mancher vielleicht schuldlosen Familie einsetzende Not zu mildern, ferner dem Angeklagten zur Seite zu stehen bei seinem schweren Gang zur Verantwortung, ihn als Menschen dem Richter näherzubringen und eine gerechte Beurteilung zu erleichtern. Auch für diese neuartige Arbeit haben die genannten Fürsorgevereine willig die erforderlichen Hilfskräfte bereitgestellt: in Aachen allein waren schon in den ersten 6 Monaten 482 solcher Fälle zu bearbeiten! Hier greift die Gefängnisseelsorge und Gefangenenfürsorge auch unmittelbar in die ordentliche Seelsorge ein. Mächtige Förderung erfuhren freilich all diese Bestrebungen auch durch den großen Umschwung, der sich in der Auffassung der Strafe und des Strafvollzuges in den vergangenen Jahrzehnten in der Rechtspflege vollzogen hat.

Erschütternde Bilder aus der Seelsorge der zum Tode Verurteilten entrollt ein Beitrag von Strafanstaltspfarrer *Schmitz* in Köln. Ein kurzer Überblick über die Entwicklung des sozialen Gedankens im deutschen Strafrecht von Caritasdirektor *Carls* (Elberfeld) vervollständigt die wertvolle Schrift, die hoffentlich auch im Klerus viele Leser finden und zum Nachdenken anregen wird. Denn noch ist das Ziel nicht erreicht. „Der Weg“, so beschließt der um die Gefangenseelsorge vielverdiente Herausgeber seine Festgabe, „den die Rheinisch-Westfälische Gesellschaft zurückgelegt hat, war weit, schwer und dornenvoll. Was die Gründer von damals gewünscht, gehofft und was ihre Söhne und Enkel erstrebt haben, ist nur zum Teil und unter immer neuen Opfern erreicht worden. Die veränderten Zeitlagen bringen auch für das Gefängnisleben immer neue Probleme, neue Aufgaben, die niemals ihr Ende finden wer-

den, wie auch die Verbrecherwelt niemals vom Erdboden verschwinden wird. Immer wieder werden Menschen stranden, und immer wieder werden die Gestrandeten der Hilfe bedürfen. Ungeheure Vorurteile gegen den Strafgefangenen werden aus dem Wege zu räumen sein, ehe man in Zukunft mehr Verständnis dem Gefangenen- und Entlassenenelend entgegenbringen wird. Unter diesem Vorurteil leiden die besseren Elemente am meisten. Es ist ein dunkles Nachtgebiet, in dessen Schauern und Qualen nur wenige mit Seherblick hineinzudringen berufen sind, und dessen Finsternisse nur die erbarmende christliche Liebe zu erhellen vermag. Die schwerste Strafe beginnt bei vielen erst dann, wenn die richterliche aufgehört hat. Man kann oft genug die Ansicht hören: „Wenn ein Entlassener nicht mit einer Lüge auf den Lippen in die Freiheit zurückkehren will, so sind ihm fast alle Türen verschlossen.“ Nützen kann dem Entlassenen und namentlich denen, die sich in besserer gesellschaftlicher Stellung befanden, nicht die hier und da gespendete materielle Unterstützung; diesen Armen hilft nur die individuelle Fürsorge je nach Bedürfnis und Veranlagung. Die Fürsorge der Caritas wird den Gedanken der Übergangsheime für entlassene Sträflinge, wenn auch in noch so einfacher Form, klarer ausreifen und das in barmherziger Milde Ersonnene zur Tat müssen werden lassen.“ S.

Einkehrsonntage.

Außer der Volksmission kannte die ordentliche Seelsorge bis in die jüngste Zeit nur zwei Mittel, um eindringlicher und erfolgreicher auf die Seelen einzuwirken, als es durch die regelmäßige Predigt gelingt: geschlossene und offene Exerzitien. Die offenen Exerzitien, drei bis sechs Abendvorträge für die einzelnen Stände, meist als Vorbereitung für die Aufnahme in eine Kongregation, teilen mit allen Predigten das Schicksal des Gleichnisses vom Säemann; die geschlossenen Exerzitien stellen Forderungen an Zeit und Geld, denen sehr viele, auch Gutgesinnte, nicht gewachsen sind. Da hat in letzter Zeit die Seelsorgs liebe, die nach 1. Cor 9, 22 mit den Schwachen schwach wird, ein drittes Mittel versucht den

sogenannten Einkehrsonntag. Seine Einrichtung wird bekannt sein; auch die Art, wie z. B. der Exerzitienmeister *P. Runkel S. J.* sie veranstaltet (vgl. Korrespondenzblatt für katholische Jugendpräsidien 1926, Heft 7/8, 132 ff.). Bei mehrfacher Anwendung dieses jüngsten Seelsorgsmittels ist der Gedanke ausgesprochen worden, ob nicht ein weiterer Ausbau dieses Einkehrsonntages die Mängel der geschlossenen und offenen Exerzitien wenn nicht aufheben, so doch auf das geringste Maß beschränken könne.

Es gibt tatsächlich auch bei den geschlossenen Exerzitien als der feinsten Form außerordentlicher Seelsorge Schwierigkeiten, Mängel. Nicht so sehr die erwähnten äußeren als vielmehr innere. Und auch diese mehr für die weiteren Schichten unserer Katholiken, als für Studierende und Gebildete. Ein Beispiel möge sie erläutern. Ein junger Fabrikarbeiter mit Durchschnittsbegabung aus unreligiöser Familie, beschäftigt in einem sozialistischen Betriebe, macht sogenannte dreitägige Exerzitien. Religiös begeistert und entflammt, voll bester Vorsätze, kommt er heim, sofort wieder in die Tretmühle des Alltags. Lauter noch als sonst rattert sie um ihn. Fast wie in fremder Welt fühlt er sich. Und doch soll ihm diese Welt Gotteswelt sein und Himmelsweg. Ist dieser plötzliche Übergang seelisch nicht eine ungemein starke Belastung? Fehlt da nicht die Möglichkeit, die Probe aufs Exempel in der gewöhnlichen Umgebung zu machen? Gewiß sind nicht die Exerzitien selbst von diesem Mangel behaftet, wenigstens nicht die rechten des hl. Ignatius: sie dauerten einen Monat! Aber gerade die kurzen drei Tage mit ihren plötzlichen Übergängen sind für die Menschen des Alltags zu leicht ein glänzendes Feuerwerk, haben zu leicht etwas Gezwungenes an sich, eben wegen des Außerordentlichen, das auf die Seele einströmt. „Und der Herr kam nicht im Sturme“ (3. Reg 19, 11).

Läge nun nicht in der Verbindung von geschlossenen und offenen Exerzitien und Einkehrsonntag eine Möglichkeit, diesen Mangel abzuschwächen? Das ist die Frage, die hiermit der Besprechung wie der Erprobung unterbreitet sei.

Wie ist die Verbindung gedacht? Zwei aufeinanderfolgende Einkehrsonntage werden durch etwa fünf Wochenabendvorträge verbunden: das ist das Äußere, sozusagen Technische. Und „der Geist, der lebendig macht“ (Joh 6, 64)? Der erste Sonntag gibt die Grundlagen und bereitet die via purgativa vor. Die Woche — man überschlägt am besten den Montag und selbstredend den Samstag — baut sie aus, gibt vor allem die Möglichkeit der Erprobung, der Eingewöhnung des zu erneuernden Lebens in die bisherige Umwelt. Der zweite Sonntag bringt die via illuminativa und die Festigung des in der Woche Aufgebauten.

Wie man sieht, liegt das Wesen dieses neuen Vorschlages in der Wochenarbeit der Teilnehmer. Ein Sonntag bleibt Flugfeuer, weil eine Generalbeichte, weil eine wirklich gemeinsame Kommunionfeier fast unmöglich ist, weil vor allem die Lebenserprobung nicht zum Rechte kommt. Bei unserm Vorschlag wird es den Teilnehmern möglich sein, das am ersten Sonntag Grundgelegte gleich in das Leben überzuführen und — weil die Generalbeichte an das Ende der Woche gelegt wird (von Donnerstag an) und der folgende Sonntag die Möglichkeit bietet, in der Stille der Innenschau und dem Jubel der Jesusfreude die in der Woche praktisch und lebenswahr gestalteten Vorsätze zu kräftigen — so wird der Erfolg viel stärker, vor allem vor der Plötzlichkeit und der Weltfremdheit bewahrt sein. Wie ganz anders warm und wirkend kann der Exerzitienmeister diesen letzten Sonntag gestalten, wie ganz anders kann der Teilnehmer sich des Gottesreiches in dieser Welt und in seinem Innern bewußt werden, wenn er selbst in der Woche den Ernst des ersten Sonntags auf sich angewendet und als Gotteskind in der Weltumgebung schon gelebt hat, und seien es auch nur drei Tage!

Betrachtet man den ersten Sonntag als Vorbereitung, die Woche als Hauptteil — denn die Teilnehmer müssen ja die Hauptarbeit leisten, nicht der Meister — so wäre der zweite Sonntag die Nachbereitung. Wieder und wieder lehrt die Erfahrung, daß gerade die Nachbereitung nötig ist, um die

Umkehr und Einkehr dauernder zu gestalten. Ohne sie bleibt jedes seelsorgliche Werk eine Halbheit.

Bei unserm Vorschlag bleiben freilich die Bedenken gegen die geschlossenen Exerzitionen — Zeit und Geld —, aber doch nur in geringem Maße. Die Veranstaltung raubt keinem einen Verdienstag, findet in der Heimat statt, so daß die Fahrkosten wegfallen. Gut vorbereitet, wird die Veranstaltung geldlich leicht ermöglicht werden. Es müßten nur unsere Klöster, die ja fast allein in Betracht kommen, viel Opfergeist und Seelenliebe haben, um eine solche Aufgabe zu erleichtern.

Unser Vorschlag will natürlich den ge-

schlossenen Exerzitionen keinen Abbruch tun; im Gegenteil, wer diese „religiöse Einkehr in der Heimat“ mitgemacht, wird sicherlich nicht unterlassen, bei erster Gelegenheit auch drei oder vier Tage in der Einsamkeit seine Seelennahrung zu suchen.

Die Ausführungen sind auch nicht nur Theorie: ein praktisch durchgeführter Versuch zeigte schon erheblichen Erfolg, obwohl der zweite Sonntag aus zufälligen Gründen nicht gehalten werden konnte, abgesehen von der gemeinsamen heiligen Kommunion mit Schlußansprache.

Studienrat Georg Buscher, Krefeld.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die
Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Bibelwissenschaften.

Biblia sacra juxta latinam vulgatam editionem. I. Liber Genesis ex interpretatione sancti Hieronymi. 600 S. Libreria Vaticana, Romae 1926. 41 M.

Fiebig, Paul, Die Umwelt des Neuen Testaments. 86 S. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1926. 3 M.

Schmidtke, Friedr., Die Japhetiten der biblischen Völkertafel. (Breslauer Studien zur historischen Theologie.) 95 S. Müller & Seiffert, Breslau. 4,50 M.

Staab, Karl, Die Pauluskatenen. Mit 7 Tafeln in Lichtdruck. 284 S. Notarius Sander, Bücherstube, Rom 1926. 12 M.

Wutz, Franz, Die Psalmen des Breviers textkritisch untersucht. 534 S. Kösel & Pustet, München. Geb. 12 M.

Dieses Buch soll dem Klerus hauptsächlich das lateinische Brevierspsalterium bieten mit nebenstehender deutscher Übersetzung nach den Textemendationen in dem Hauptwerke von Wutz, Die Psalmen, München 1925. Sind auch manche seiner Textvorschläge beachtenswert, so ist doch ein großer Teil derselben nicht widerspruchsfrei. Vgl. auch die Kritik Stummers an Wutz in dieser Zeitschrift III (1926) 101 ff.; ähnliche Urteile Pastor Bonus XXXVII (1926) 396 f.; Theologie und Glaube XVIII (1926) 722 f.; H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen 1926, XIII. Für den biblischen Fachmann ist das neue Buch von Wutz freilich unentbehrlich, weil es eine Nachlese zu seinem Hauptwerke und eine dankenswerte, anregende Einführung in die Arbeit des hl. Hieronymus am lateinischen Psalter bietet. Ehe ein Buch wie das von Wutz für den Klerus geschaffen werden kann, sind noch manche Rätsel im Psalmentext zu lösen und das trotz der trefflichen Arbeit Gunkels l. c. Herkenne.

Hänel, Johannes, Alttestamentliche Sittlichkeit, dargestellt gegen ihre antisemitischen Verächter. C. Bertelsmann, Gütersloh 1924. 64 S.

Das Büchlein wendet sich gegen die moderne, antisemitische Bewegung, welche sich auch gegen das Alte Testament richtet, besonders auf Grund der angeblichen vielfachen unsittlichen Anschauungen dieses Buches. Der Standpunkt des Verfassers ist dabei, daß man „in der Hauptsache den Dingen am besten dient, wenn man eine Darstellung von der alttestamentlichen Sittlichkeit versucht, wie sie wirklich aussieht, wenn man neben die Karikatur das eigentliche Bild stellt, wie es sich dem aus den Urkunden ergibt, der sie ohne Geifer und ohne Eifer liest“. Das Talmi verblaßt dann von selbst vor dem Edelmetall (S. 6). Demgemäß behandelt er zunächst die gewöhnlichen Einwände aus dem Alten Testament: so die Jakobsgeschichten, Davidgeschichte, Abrahams bzw. Isaaks Verhalten gegen ihre Frauen im fremden Lande, und führt diese Angriffe auf das richtige Maß zurück, indem diese Dinge im Alten Testament niemals gebilligt, im Gegenteil „einfach in ihrer Minderwertigkeit bloßgestellt“ und „mit voller Absichtlichkeit festgestellt worden, weil sie (die alttestamentliche Geschichtschreibung) will, daß Sünde für Sünde erkannt werde“ (S. 11, 17). Dann aber geht der Verfasser zum positiven Teil über, indem er mit feiner Beobachtung die unterscheidenden Punkte im Alten Testament gegenüber den anderen alten Religionen herausarbeitet und auf deren sittlich-religiöse Höhenlage hinweist. Das Büchlein kann im Kampfe um das Alte Testament auch dem praktischen Seelsorger gute Dienste leisten.

Eichrodt, W., Ist die altisraelitische Nationalreligion Offenbarungsreligion? 47 S. C. Bertelsmann, Gütersloh 1925. 1 M.

Sucht den modernen Einwendungen gegen das Alte Testament zu begegnen. „Offenbarung“ wird dabei in einem ganz spezifischen Sinne gefaßt. Diese ist „das Handeln Gottes, das auf Herstellung einer wirklichen Gemeinschaft mit den Menschen abzielt, und wir finden dieses Handeln Gottes in der Geschichte, in der Benutzung geschichtlicher Formen sich vollziehend und geschichtliche Größen schaffend. Wenn wir demnach fragen: „Ist die israelitische Nationalreligion Offenbarungsreligion?“, so heißt das nichts anderes als: Bekundet sich in der israelitischen Nationalreligion ein Handeln Gottes in der Geschichte, das auf die Herstellung einer vollkommenen Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit gerichtet ist? (S. 6). In diesem Sinne sind die Untersuchungen eine glänzende Apologie der Einzigartigkeit der alttestamentlichen Religion gegenüber den anderen altorientalischen Religionen. Bemerkenswert ist der Satz: „Daß dieser Gott auf der Kindheitsstufe seines Volkes anders handeln mußte, als bei den mündig gewordenen, sollte sich für den in der Schule der geschichtlichen Offenbarung Unterrichteten von selbst verstehen“ (S. 43).

Baumgärtel, Fr., Die Bedeutung des Alten Testamentes für den Christen. 54 S. Fr. Bahn, Schwerin 1925. 1,50 M.

Der Verfasser geht im 1. Teil auf die Einwände der Kritik gegen das Alte Testament ein und betont mit Recht die Notwendigkeit der kritischen Forschung. Hervorzuheben ist dabei die Offenheit, mit der wirkliche kritische Ausstellungen zugegeben werden. So die Bedingtheit in naturwissenschaftlichen Dingen und in der gesamten Geschichtsauffassung und Geschichtsdarstellung. Vgl. z. B. S. 7 Anm. 5: „Die öfter begegnende Auskunft, es handle sich (scil. bei der Schöpfung) um „Tage Gottes“ (Ps. 9011), ist wider den klaren Wortlaut des Textes, der deutlich von Wochentagen redet (Sabbat!).“ Aber er wird den Dingen auch gerecht, indem er auf die Entwicklung der Offenbarung hinweist: „Das Alte Testament ist und bleibt Ausdruck der israelitischen Religion und der israelitischen Sittlichkeit,“ die spezifisch christlichen Gedanken fehlen in ihm“ (S. 20). Dann geht der Verfasser zu den beiden Gedanken über: Das Alte Testament hat jedenfalls eine große Bedeutung für das Christentum gehabt (S. 23ff.) und hat auch „eine Gegenwartsbedeutung für unseren Glauben“ (S. 25 ff.): durch die klare Auffassung von Gott und Natur. Das Alte Testament verhütet eine falsche Naturbetrachtung. Das Alte Testament bewahrt vor falschem Mystizismus: „Fromm sein ist nach dem Alten Testament etwas sehr Nüchternes und etwas sehr Einfaches: Frommsein ist Gebundensein an Gott in Gesinnung und Tat“ (S. 28). Dann durch seine großen Gestalten mit ihrer engen Verbindung von Religion und Sittlichkeit und ihrer Energie des religiösen Lebens und Erlebens, besonders auf dem Höhepunkt der alttestamentlichen Religion bei den Propheten (S. 34 ff.). So gibt das Alte Testament eine gute Ergänzung zum Neuen Testament.

Landersdorfer, S., Die Kultur der Babylonier und Assyrier. 2. Auflage. (Sammlung Kösel Nr. 61.) 242 S. Kösel & Pustet, München 1925. 4 M.

Eine erweiterte Neuauflage des bewährten Führers durch die gesamte babylonisch-assyrische Kultur. Von einer gänzlichen Umarbeitung ist Abstand genommen, nur die Abschnitte über Chronologie und politische Geschichte sind neu bearbeitet. Doch hätte hier etwas mehr geschehen dürfen. So haben wir doch z. B. in der babylonisch-assyrischen Religion viel Neues erfahren, was gerade auch für das Alte Testament von großer Bedeutung ist. Die bisherigen Strichbilder wurden durch Autotypen auf Kunstdruckpapier ersetzt, außerdem wurde eine Kartenskizze beigelegt, so daß wir eine willkommene Erläuterung des im Text Gebotenen dadurch bekommen. Jedenfalls kann das Büchlein neben dem großen Werke von Br. Meißner, Babylonien und Assyrien, 2 Bände, 1920 und 1925, sowie dessen kürzerer Darstellung „Die Kultur Babyloniens und Assyriens“, Wissenschaft und Bildung Nr. 207, 1925, als Einführung auch für Nichtfachleute gut bestehen

Jirku, Anton, Das Alte Testament im Rahmen der altorientalischen Religionen.

(Wissenschaft und Bildung Nr. 219.) 103 S. Quelle & Meyer, Leipzig 1926. 1,80 M.

Bietet neben zwei einleitenden Kapiteln eine Darstellung der Geschichte Israels im Lichte des alten Orients von den Vätern bis zum Exil sowie der israelitischen Religion gegenüber den anderen altorientalischen Religionen, d. i. Babylonien, Assyrien und Ägypten. Bei der Geschichte werden die meisten außerisraelitischen Urkunden im Wortlaut angeführt, ebenso in der Religion zur Urgeschichte (Schöpfung, Sintflut und Psalmen) den entsprechenden Parallelen beigelegt. „Zu der biblischen Erzählung vom Sündenfalle hat sich noch keine Parallele nachweisen lassen“ (S. 716). Der Standpunkt des Verfassers ist ein kritischer; wohlthuend berührt besonders seine Stellungnahme zu den Vätergeschichten und den Überlieferungen über Moses und die Landnahme Israels, denen er doch mehr, als es sonst geschieht, richtige geschichtliche Erinnerungen auf Grund unserer heutigen Kenntnis des außerisraelitischen Materials zuschreibt.

Bezold, C., Ninive und Babylon. 4. Auflage, bearbeitet von Prof. Dr. C. Frank. Mit 160 Abbildungen, darunter 6 mehrfarbigen Tafeln (Monographien zur Weltgeschichte Nr. 18). 179 S. Velhagen & Klasing, Bielefeld und Leipzig 1926. 9 M.

Bildet ebenfalls eine gute Einführung in die mit dem Alten Testament so vielfach verflochtene assyrisch-babylonische Kultur. Die Neuauflage hat die neueren Forschungen eingehend berücksichtigt, auch die Abbildungen wurden vermehrt, besonders 6 farbige Tafeln beigelegt. Eine Karte am Schlusse ermöglicht die rasche Orientierung. L. Dürr.

Kirchengeschichte und Patrologie.

Bonaventura, S., *Opuscoli Mistici*. Ins Italienische übersetzt von P. Agostino Gemelli. 531 S. Società Editrice „Vita e Pensiero“, Mailand.

Boß, Georg, Die Erbschuld der Glaubenspaltung. 346 S. Leopold Klotz, Gotha. 7 M.

Creusen, J., S. J., und van Eyen, F., S. J., *Tabulae fontium traditionis christianae ad annum 1926*. 19 Tafeln und 2 Karten. Museum Lessianum, Löwen, Rue des Recollets 11. Synchronistische Tabellen der Päpste, Konzilien und Häresien sowie der kirchlichen Schriftsteller des Abend- und Morgenlandes von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart. Mit sorgfältigen alphabetischen Registern. Für den Kirchen- und Dogmenhistoriker sehr wertvoll.

Hofmann, Georg, S. J., Rom und Athosklöster (*Orientalia Christiana* Nr. 28). 40 S. Pont. Istituto Orientale, Rom I. 40 L.

Verfasser, Professor der Kirchengeschichte im päpstlichen orientalischen Institut zu Rom, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Beziehungen zwischen Rom und der Ostkirche zu erforschen. Auch einige der zahlreichen Klöster auf dem Athos, dem „heiligen Berge“, haben sich im Laufe der Jahrhunderte wiederholt der römischen Kirche genähert. Nachdem der Verfasser schon in einer früheren Arbeit (*Athos e Roma, Orientalia christiana* vol. 5,2) sich mit dieser Frage beschäftigt hatte, bietet das vorliegende Heft neue Einblicke in die Beziehungen zwischen den Athosklöstern Dochiaron, Esfigmenon, Pantoleon, Zografos, Pantokrator, Iviron und der römischen Kirche. Nach einer kurzen historischen Darstellung folgen die Quellen, die aus den römischen Archiven in korrekter Editionstechnik geboten werden. Leider sind es von den zahlreichen Athosklöstern, deren Zahl Innozenz III. auf 300 schätzt, nur wenige, die mit Rom in Verbindung traten und sich des Schutzes und der Hilfe der römischen Kirche erfreuen durften. Die Mehrzahl blieb Rom fremd und feindselig. Der Athos war eines der mächtigsten Bollwerke der morgenländischen Orthodoxie. In die Beziehungen dieser wenigen Klöster bzw. einzelner Persönlichkeiten zu Rom gibt die frühere und jetzige Arbeit Hofmanns interessante Einblicke. Hünemann.

Vigener, Fritz, Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger. (Beiheft 7 der Historischen Zeitschrift.) 192 S. R. Oldenbourg, München und Berlin 1926. 8,50 M.

Dogmatik und Dogmengeschichte.

Braun, Joseph, Handlexikon der katholischen Dogmatik. 356 S. Herder, Freiburg. 8,50 M.

Das Lexikon bringt nicht nur dogmatische Begriffe, sondern auch solche aus verwandten Gebieten, namentlich aus der Moral, wie Andacht, Apostasie, Barmherzigkeit, Dankbarkeit, Freigebigkeit, Geduld, Gehorsam, Gottesverehrung, Handlungen, Haß usw. Es sucht seine Leser bei Theologen und Nichttheologen, auch Akatholiken. Der Theologe wird meines Erachtens lieber zu einem Lehrbuch der Dogmatik greifen, wo alle Begriffe in ihrem logischen Zusammenhang auftreten und sich gegenseitig beleuchten. Das Lexikon, das die logische Anordnung notwendig mit der ganz alogischen des Alphabets vertauscht, sucht durch reichliche Verweise (oft mehr als 12 in einem Artikelchen) den Zusammenhang notdürftig herzustellen, was zu lästigem Herumblättern führt. Soll der Nichttheologe es mit Nutzen gebrauchen, dann müßte die technische Schulsprache weit mehr in die allgemeine Laiensprache verwandelt werden. Eine ganze Anzahl Artikel sind so für Laien unverständlich und unbefriedigend. Möge die Hoffnung sich erfüllen, daß die Leser nach der Lektüre des Handlexikons zu den Lehr- oder Handbüchern der Dogmatik greifen, um die gewonnenen Kenntnisse zu erweitern, zu vertiefen und zu festigen (S. VI). Junglas.

Haring, Johann, Das Lehramt der katholischen Theologie. 163 S. Ullr. Moser, Graz. 6,70 M.

Teetaert, P. Amédée, O. C., La confession aux laïques dans l'église latine depuis le 7^e jusqu'au 14^e siècle. 508 S. Ch. Beyaert, Bruges 1926. 50 Fr.

Ethik, Moral, Gesellschaftslehre.

Bichlmair, Georg, S. J., Okkultismus und Seelsorge. 131 S. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck. 2 M.

Unterrichtet kurz und klar über die okkultistischen Bewegungen der Gegenwart. Behandelt werden der Neugeistbund, die Theosophie und Anthroposophie und der Spiritismus unter Heranziehung eines gut ausgewählten Stoffes an Belegen und Beispielen. Die so wichtige Scheidung des wissenschaftlichen vom religiös-ethischen Okkultismus wird grundsätzlich durchgeführt und ermöglicht eine gesunde und gerechte Stellungnahme. Die Zeit, in der man dieses ganze Gebiet mit einem Schlagwort abtun oder übersehen konnte, ist für immer vorüber. Die beiden Schlußabschnitte behandeln die Stellung der katholischen Kirche zu den okkultistischen Strömungen und die Überwindung des religiös-ethischen Okkultismus. Es ist für den Seelsorger die beste Einführung in diese Probleme, die ich kenne. T.

Cathrein, Victor, S. J., De bonitate et malitia actuum humanorum. 148 S. Museum Lessianum, Löwen, Rue des Recollets 11. 1,50 M.

C. bietet eine kurze Erklärung der 18.—21. quaestio der prima secundae der Summa theologia des hl. Thomas. Vorausgeschickt wird eine Einführung in die einschlägigen Begriffe, welche auch die sonstigen Äußerungen des hl. Thomas zum Gegenstand verwertet. Das Buch ist ein brauchbares Hilfsmittel zur Einführung in eine grundlegende Frage der thomistischen Sittenlehre und besonders für seminaristische Übungen geeignet. T.

Gemmel, J., Menschheitsethik. Methodologie einer vergleichenden Ethik. 95 S. Beyer & Söhne, Langensalza. 1,80 M.

Goyau, Georg, Friedrich Ozanam. Ins Deutsche übertragen von Jos. Selimair. 175 S. Kösel & Pustet, München. Kart. 2,50 M.

Ein Lebensbild des Begründers der Vinzenzvereine aus der Feder des besten Kenners des französischen Katholizismus der Gegenwart. Meisterlich ist insbesondere die geistige und religiöse Umwelt Ozanams gezeichnet. S.

Mehlis, Georg, Das Böse in Sittlichkeit und Religion. 65 S. Kurt Stenger, Erfurt 1926. 2,75 M.

Sailer, J. M., Glückseligkeitslehre. Neu herausgegeben von Joseph Maria Nielen. 327 S. Carolus-Druckerei, Frankfurt a. M. Geb. 6 M.

Diese Bearbeitung der Glückseligkeitslehre Sailer's für den Menschen der Gegenwart ist sprachlich wie inhaltlich gut gelungen. Sie befreit die Gedanken Sailer's von störendem Beiwerk, läßt das Wesentliche und Bleibende deutlich hervortreten und wird, weil eine tieffromme und lebendige Persönlichkeit hinter dem Grau der Lehre steht, ihre Aufgabe erfüllen. Sie wird, wenn sie auch nicht die Ethik sein kann, die der katholische Christ von heute braucht, die besten Dienste tun. T.

Schlegel, Friedrich, Signatur des Zeitalters. Neue Ausgabe. 143 S. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz. Kart. 3,60 M.

Eine sehr schöne Neuauflage der 1820—23 in der „Concordia“ erschienenen historisch-politischen Abhandlung, die auch heute noch mehr als bloß geschichtliches Interesse hat. S.

Thomas von Aquin, Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre. Herausgegeben von Friedrich Schreyvogel. (Die Herdflamme, Bd. 3.) 448 S. Gustav Fischer, Jena.

Predigt und Predigtlehre.

Algermissen, Konrad, Das soziale Königtum Christi. (Neutestamentliche Predigten, 6. Heft.) 171 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1926. 3,60 M.

Das Buch ist die 2. Auflage der Schrift des Verfassers: „Soziale Wahrheiten in Jesu Leben und Lehre“ und enthält 23 Predigten über die gesellschaftlichen Grundwahrheiten und Grundlagen des Christentums, z. B. Eigentum, Arbeit, Ehe, Familie, Caritas, Fürsorge usw. Besonders in Pfarreien mit starker Arbeiterbevölkerung können diese zeitgemäßen Predigten wertvolle Führerdienste dem Seelsorger bieten.

Bartmann, Bernh., Jesus Christus, unser Heiland und König. (Kath. Lebenswerte, Bd. 10.) 654 S. Bonifaziusdruckerei, Paderborn. Geb. 9 M.

Für alle Predigten über das Königtum Christi bietet dieses durch dogmatische Tiefe wie plastisch-anschauliche Darstellung ausgezeichnete Werk das beste Quellenmaterial.

Bettenburg, Klemens, Gedanken zu Predigten über das Königtum Jesu Christi. 94 S. Franz Borgmeyer, Hildesheim. 1,80 M.

Zwanzig Dispositionen, die zu Predigten über das akute Thema gute Anleitung geben.

Brors, Franz, Kleine Bausteine zum großen Werk. Betrachtungen in fünf Predigt-reihen. 309 S. Bader, Rottenburg.

Gedankenreiche Predigten in schöner Sprache, besonders auf gebildete Kreise in der Großstadt berechnet.

Gebler, Peter, Der katholische Opfergottesdienst. 105 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1926. Kart. 2,40 M.

Fußend auf den liturgischen Arbeiten von Joseph Kramp S. J., wollen diese Vorträge die Gläubigen in das tiefere Verständnis des heiligen Meßopfers einführen.

Kaim, Emil, Sonntagspredigten. 3. Reihe. 270 S. Badersche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg 1926. 4,50 M.

Die Mitteilung des Verfassers in der Vorrede, daß seine Predigtbücher in 50 000 Exemplaren sich eingebürgert haben, ist der beste Beweis, daß Kaims Predigtwerk heute das beliebteste im ganzen deutschen Klerus ist, und zwar mit vollem Recht. Biblisch, anschaulich, praktisch sind seine Merkmale. Das zeigt auch der neue Band.

Kranich, P. Tim., O. S. B., Das Glück. Männerkonferenzen. 62 S. Bader, Rottenburg. 1,60 M.

Die Konferenzen, einzeln herausgegeben aus des Verfassers größerem Werk: „Das Wort des Lebens“, sind feingeschliffene Arbeiten, die Männer wohl packen können. Die Kriegspredigt am Schluß ist überholt und wäre besser aus dem Heft geblieben.

Derselbe, Ideal und Wirklichkeit in der christlichen Ehe. Frauenkonferenzen. 56 S. Rottenburg a. N. 1,60 M.

Von großem Verständnis für Frauenseele und Frauenleben eingegeben, können diese Vorträge für die Tätigkeit in Mütterverein und Frauenbund vorzügliche Dienste leisten.

Linhardt, Robert, Brennender Dornbusch. 2. Band. Weihnachts- und Osterkreis. 168 S. Herder, Freiburg. 3 M.

Der Verfasser will in diesen Predigten „Gemeinschaftsbetrachtungen“ für Prediger und Gemeinde bieten. Ein Buch voll tiefer Anregungen, das ernste Beachtung verdient.

Meller, Otto, Christus-König. 64 S. Volksvereinsverlag, M. Gladbach. 0,60 M.
Ein Vortrag über das soziale „Volkskönigtum“ Christi.

Pflegler, Michael, Homilien der Zeit auf alle Sonntage des Kirchenjahres. 310 S. Herder, Freiburg. Geb. 6 M.

Mit diesen biblischen und liturgischen Predigten führt sich der Verfasser, ein Wiener Großstadtseelsorger, sehr gut in die homiletische Literatur ein. Man hat helle Freude an diesen echten Homilien. Wer so predigt, predigt modern und wirksam zugleich.

Schenz, Alfons, Jesus und wir im Spiegel des Kirchenjahres. 136 S. G. J. Manz, Regensburg. 2,40 M.

Ganz kurze Exhorten auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, die einen kräftigen Zentralgedanken gut herausstellen und verwerten. Honnef.

Liturgik.

Birnbaum, Walter, Die katholische liturgische Bewegung. Darstellung und Kritik. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XXX, 1.) 191 S. C. Bertelsmann, Gütersloh 1926. 4,50 M.

Findet in der liturgischen Bewegung eine neue Auffassung der Meßliturgie, Beziehungen zum Modernismus und zur Romantik und stellt ihr die von Luther begründete evangelische Frömmigkeit als höheren Wert gegenüber.

Bohatta, Hanns, Liturgische Drucke und liturgische Drucker. Festschrift zum 100jährigen Jubiläum des Verlags Friedrich Pustet. 26 Tafeln und ein Farbendruck. 75 S. Fr. Pustet, Regensburg.

Kurze Übersicht über die liturgischen Bücher, einige alte liturgische Drucker und die einschlägigen Leistungen der Verlage Pustet & Kösel.

Götzel, Gustav, 24 Anschauungsbilder zum Unterricht von der heiligen Messe. Bilder von Philipp Schumacher. L. Auer, Cassianeum in Donauwörth. 0,50 M., bei 12 Serien je 0,40 M., bei 40 je 0,30 M.

Bildgröße 7 : 8 cm zum Einkleben in ein Heftchen; auf die gegenüberstehende Seite werden die im Unterricht erarbeiteten Gebete usw. eingetragen.

Guéranger, Prosper, Das Kirchenjahr. 12. Band, Die Zeit nach Pfingsten. 3. Abteilung, Die Heiligenfeste 2. Juni bis 8. Juli. 2. Auflage von P. Ignatius Stützle. 544 S. Kirchheim & Co., Mainz 1926. Geb. 12 M.

Der Text ist aus dem Französischen bzw. Lateinischen neuübersetzt und mit den durch das neue Missale und Brevier notwendigen Änderungen versehen.

Herwegen, Ildefons, Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter. (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 9.) 31 S. Aschendorff, Münster in Westf. 1926. 1 M.

Der vielbeachtete Vortrag des Abtes von Maria Laach auf der Görresversammlung 1925.

Michels, Thomas, und **Wintersig, Athanasius**, O. S. B., Heilige Gabe. Begleittexte zum Offertorium aus dem Antiphonar der römischen Kirche mit Einleitung und Übersetzung. 247 S. S.-Augustinus-Verlag, Berlin 1927.

Enthält die alten unverkürzten Offertorientexte mit ihren Versen und will die Schönheit der alten Form enthüllen wie auch dem tieferen Verständnis der jetzigen dienen.

Tippmann, R., Das altrömische Taufkatechumenat in den Messen der Fastenzeit. (Heft 15 der Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen.) 51 S. F. Schöningh, Paderborn.

Geht bei ausgewählten Fastenmessen den Spuren nach, die das Katechumenat in unserer heutigen Liturgie zurückgelassen hat.

Wintersig, Athanasius, O. S. B., Die Psalmen als Gebet der Kirche. (Heft 21 der Religiösen Quellenschriften.) 58 S. L. Schwann, Düsseldorf.

Auswahl von 48 Psalmen in deutscher Übersetzung mit Einleitung über den Gebetswert der Psalmen.

Derselbe, Ehe und Jungfräulichkeit im Geiste der Liturgie betrachtet. (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 12.) 32 S. Aschendorff, Münster i. W. 1926. 1 M.

Ergänzung zu der Schrift: „Liturgie und Frauenseele“ des gleichen Verfassers und Beitrag zur christlichen Hochschätzung der Ehe. Peters.

Aszetische und religiöse Literatur.

S. Augustini, Confessionum libri decem. Cum notis P. H. Wagnereck S. J. (Bibliotheca ascetica 17.) 555 S. Friedrich Pustet, Regensburg 1926. Geb. Leinw. m. Rotschnitt 5 M., Leinw. m. Goldschnitt 6 M.

Passenderweise sind von den dreizehn Büchern der Konfessionen nur die zehn ersten herausgegeben. Der Text ist nach der kritischen Wiener Ausgabe von 1896 wiedergegeben. Die interessanten und fromm anmutenden Anmerkungen, die am Schluß der einzelnen Kapitel hinzugefügt sind, stammen von dem im Jahre 1664 verstorbenen Jesuiten Heinrich Wagnereck, dessen Lebensgeschichte kurz in der Einleitung gebracht wird. Eine sehr empfehlenswerte Ausgabe der unsterblichen Augustinischen Schrift.

Bellarmin, Robert, S. J., Kard., Opuscula ascetica I: De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creaturarum et De aeterna felicitate Sanctorum. 664 S. Brosch. 3 M., geb. 3,80 M. und höher.

Derselbe, Opusc. ascet. II: De gemitu columbae sive de bono lacrimarum. 404 S. Brosch. 2 M., geb. 2,80 M. und höher.

Derselbe, Opusc. ascet. III: De septem verbis a Christo in cruce prolatis et De arte bene moriendi. 542 S. Brosch. 2,50 M., geb. 3,30 M. und höher.

Die genannten drei Bücher, alle 1925 erschienen, bilden Nr. 14, 15 und 16 der von Franz Brehm bei Friedrich Pustet in Regensburg verlegten Bibliotheca ascetica. Die bisher erschienenen Bücher dieser verdienstvollen Sammlung bringen die besten aszetischen und auch mystischen Abhandlungen der Vorzeit, und zwar in sehr gefälligen, handlichen Ausgaben. Das gilt auch von den drei Bändchen Bellarmins, die hier vorliegen. Was der gelehrte und heilige

Kardinal über die Pflege des mystischen und asketischen Lebens Gutes und Beherzigenswertes gelehrt hat, ist in diesen Bändchen zusammengefaßt. Den Geistlichen seien dieselben zum frommen Gebrauche bestens empfohlen.

Bierbaum, Athanasius, O. F. M., Nichts suchend als Gott. Aufruf zum priesterlichen Innenleben. 3. Aufl. 105 S. Franziskusdruckerei, Werl i. W. 1925. Geb. 2 M.

Ein zum Nachdenken einladendes ernstes Buch, das in erster Linie für Geistliche bestimmt ist und aus drei größeren Vorträgen, die der Verfasser bei der *Recollectio menstrua* gehalten hat, herausgewachsen ist. Behandelt ist das religiöse Innenleben, Begriff und Notwendigkeit, Kennzeichen und Vorbedingungen, Pflege, Hindernisse, Freude am innern Leben. Die betrachtende Lektüre dieser Gedanken ist angenehm und zweifellos für jeden auch sehr nützlich.

Flaschar, Novatus, O. F. M., Worte des Lebens. Wandinschriften aus stillen Häusern. (Bücher der Stille, Bd. 3.) 109 S. Franziskusdruckerei, Werl i. W. 1926. Kart. 1,30 M.

Das Büchlein handelt in plaudernder Sprache von ernstesten religiösen Grundwahrheiten in sinniger Anknüpfung an Inschriften, wie sie hier und da in Exerzitien- und andern ähnlichen Häusern zu lesen sind. Die empfehlenswerte Schrift eignet sich besonders zur nachdenklichen Lektüre für Gymnasiasten und andere religiös interessierte junge Leute.

Gratry, Alfons, Die Quellen. Erster Teil: Ratschläge für die Ausbildung des Geistes. Neue Übersetzung nach der XV. Auflage 1920. Mit Vorrede, Anmerkungen, Verzeichnissen herausgegeben von Dr. med. et phil. Emil Scheller. (Der katholische Gedanke, Bd. XIV.) 256 S. Oratoriumsverlag, Köln, München, Wien 1925. Kart. 5,50 M.

Hier wird uns eines der besten und reifsten Werke des großen französischen Philosophen Gratry († 1872), der zu den führenden katholischen Geistern seiner Zeit gehörte, in mustergültiger Übersetzung vorgelegt. Die „Quellen“ gelten allgemein als Meisterwerk des Gedankens und des Stiles. Der Inhalt umfaßt neben philosophischen auch viele theologische und mystische Fragen. Für jeden eine interessante Lektüre. Stockums.

Kirche und Leben.

Capellanus, Georg, Sprechen Sie lateinisch? 9. Aufl. 119 S. Ferd. Dümmler, Berlin. Kart. 2,50 M.

Eine langbewährte, ausgezeichnete Anleitung zu moderner Konversation in lateinischer Sprache.

Echeverria, José, Der Kampf gegen die katholische Kirche in Mexiko in den letzten 13 Jahren. 117 S. Volksvereinsverlag, M. Gladbach. 1,60 M.

Schildert die Vorgeschichte der heutigen Kirchenverfolgung bis in die spanische Zeit zurück, die Verfolgung im Weltkrieg und den 1920 einsetzenden neuen Kampf gegen die Kirche. Bringt viel bisher in weiteren Kreisen unbekanntes Material.

Kammer, K., Trierer Kulturkampfpriester. 163 S. Paulinusdruckerei, Trier. Geb. 4,50 M.

Das treffliche Büchlein, das zumeist die Trierer Diözesanen interessieren wird, verdient einen viel weiteren Leserkreis. Die Schicksale der Trierer Pfarrer sind ja typisch für das Schicksal vieler Geistlichen in ganz Preußen. Es ist verdienstvoll, daß diese Beispiele leuchtender Glaubens-treue und opferbereiten Bekennermutes aus der jüngsten Epoche der Kirchengeschichte aus den Archiven an die Öffentlichkeit gebracht wurden. Junglas.

Ziesché, Kurt, Das Königtum Christi in Europa. 128 S. Manz, Regensburg. 3 M. Wendet sich gegen den „unnatürlichen und unchristlichen Zustand, daß der rechte Flügel des deutschen Katholizismus, der nach Millionen zählt, in ganz Norddeutschland im eignen Arbeitsraum des Katholizismus mundtot gemacht ist“. (Vorwort.)

Mysterienfrömmigkeit.

Von DDr. Odo Casel O. S. B. in Maria Laach.

Der Titel dieses Aufsatzes gibt, allerdings ohne das Fragezeichen, genau den Titel eines vor kurzem in der neugegründeten „Zeitschrift für Asese und Mystik“ erschienenen Artikels „Mysterien-Frömmigkeit?“ von P. Joh. B. Umberg S. J. wieder; er deutet durch die Weglassung des Zeichens zugleich an, daß dies Problem, zu dem die neue Zeitschrift erfreulicherweise bald Stellung nehmen wollte — allerdings ohne einer positiven Beantwortung der gestellten Frage Aufnahme zu gewähren —, hier in positivem Sinn behandelt werden soll.

Wir fragen zunächst: Was ist Mysterienfrömmigkeit?

Diese Frage ist nicht unnötig, denn der Kritiker hat die erste Pflicht der Kritik, nämlich den angegriffenen Standpunkt zuerst genau und objektiv zu umreißen, nicht erfüllt. Hat man nur seinen Aufsatz gelesen, so muß man glauben, die Vertreter der Mysterienfrömmigkeit forderten, man müsse „sich die den heidnischen ‚Mysterien‘ entsprechende Seelenhaltung aneignen und auf die christlichen liturgischen Feiern, wenn auch in veredelter Form, übertragen“ (S. 366). Dieser Eindruck wird dadurch erweckt, daß U. aus dem von ihm besonders ins Auge gefaßten Werke „Mysterium, gesammelte Arbeiten Laacher Mönche“ (1926) fast nur solche Sätze zitiert, die aus dem vorbereitenden Teile genommen sind, d. h. aus der Charakterisierung der antiken Mysterien, die gegeben wurde, um diesen Frömmigkeitstyp dem modernen Denken wieder näherzubringen. Nicht die Seelenhaltung der antiken Mysterien galt es zu erkennen, noch weniger, sie sich anzueignen und dann in eine höhere, aber doch wesentlich gleichartige Form emporzusteigern. Nein, das Buch betont ausdrücklich, es wolle „mit Hilfe der Religionsgeschichte den Begriff der heiligen Mysterienhandlung“ darlegen; dieser Begriff, der „im Altertum nur eine unvollkommene Durchführung erfahren hatte“, erhalte im Christentum „eine ideale Verwirklichung“ (S. 38). Dieser Begriff ist seinem Inhalte nach unberührt von der Umgebung, in der er sich entwickelt; genau wie der Begriff des Gebetes, des Opfers sich in allen Religionen findet, im Christentum aber seine reinste Verwirklichung erfährt, so ist es auch mit dem religiösen Typ, dem Eidos des Mysteriums¹.

¹ S. 37 ist aus verschiedenen Tatsachen der Religionsgeschichte induktiv der Begriff der „heiligen Handlung“ (noch nicht der Mysterienhandlung) erschlossen und dann gesagt worden, die genaue Definition der heiligen Handlung gebe „den Zugang zum Wesen des liturgischen Symbols“ (nicht der Liturgie überhaupt, erst recht nicht der christlichen Liturgie, sondern eben des liturgischen Symbols ganz allgemein als einer bestimmten kultischen

U. berührt hier aber einen Punkt, der immerhin Beachtung verdient. Er spricht S. 366 von dem „gesunden Empfinden“ derjenigen, „die schon beim Gedanken an eine so starke Anlehnung an heidnische Religiosität, wie sie in dem Buche ‚Mysterium‘ und auch sonst betont und empfohlen wird, in ihrem christlichen Innern sich unangenehm berührt fühlten.“ Dieses Empfinden wäre berechtigt, wenn tatsächlich die heidnische Religiosität so, wie es U. darstellt, zum Modell christlicher Frömmigkeit gemacht würde. Das ist aber keineswegs der Fall; vielmehr wird immer wieder die unvergleichliche Würde, Erhabenheit und Reinheit des christlichen Kultes gegenüber den antiken Mysterien hervorgehoben; man lese nur S. 22, 25, 39, 42, 44, 45 f.; das Niedere aber kann nicht Vorbild des Höheren sein.

Wenn also tatsächlich der eine oder andere sich „unangenehm berührt“ fühlte, so beruhte das wohl nur auf einem unbewußten Übertragen von Gefühlen in eine Sphäre, die den Gefühlen verschlossen sein sollte, nämlich in die Sphäre der Begriffsbestimmung. Es handelte sich darum, den Begriff der Mysterienhandlung festzustellen, wenn er auch vielleicht nur in heidnischer Umgebung zu finden war.

Doch dies zugegeben — wäre es denn doch nicht besser gewesen, auf rein christlichem Boden zu bleiben, damit auch die *Simpliciores* keinen Anstoß nehmen konnten? Gewiß wäre das an sich möglich gewesen. Aber jede Zeit hat eine ihr eigene Art, zur Wahrheit zu kommen und sich dieser bewußt zu werden. Lebten wir z. B. in einer Zeit, wo alle Gläubigen bewußt den Höhepunkt ihrer Frömmigkeit in der gemeinsamen Feier des sonntäglichen Meßopfers erlebten, so wäre es nicht nötig gewesen, Parallelen beizuziehen. Da aber nach allgemeiner Überzeugung² heutzutage das wirkliche Mitleben mit dem eucharistischen Opfer wieder neu geweckt werden muß, ist es nicht ohne Wert, sich den Begriff der heiligen Opfer- und Mysterienhandlung durch Parallelen, Analogien usw. möglichst konkret vor Augen zu führen. Die Kirche hat es nicht verschmäht, ihren Gläubigen die Opferidee durch Hinweis auf die alttestamentlichen Opfer klarzumachen, obwohl diese doch unendlich hinter dem Opfer Christi zurückbleiben. Sogar im Meßkanon nennt sie vergleichsweise das Opfer

Erscheinung im Gegensatz zur symbolistischen Allegorie). U. mißversteht und mißdeutet diese Darlegung und macht daraus die Behauptung, aus dem heidnischen Mysterium ergebe sich der Weg zur christlichen Liturgie! Er schreibt (S. 354): „Die Grundanschauung von den Mysterienfeiern der Heiden soll nun auch — und das ist die eigentliche These des Buches und die Rechtfertigung der empfohlenen ‚Mysterienfrömmigkeit‘ — wenn auch in veredelter, höherer Art unseren liturgischen Feiern zukommen: ‚Hier (in den heidnischen Mysterien) liegt der Zugang zum Wesen des liturgischen Symbols‘ (S. 37).“ Soviel Worte, soviel Irrtümer! Und dazu der Beweis durch einen ganz anders gemeinten und außerdem durch den in Klammern gesetzten Einschub mißdeuteten Satz! Das Ganze sieht nun aus, als wollte man die Christen durch Berufung auf heidnische Kultformen zur Mysterienfrömmigkeit veranlassen.

² Man lese nur *Jos. Kramp S. J.*, *Opfergemeinschaft und Meßgebräuche im Altertum und Mittelalter* (St. d. Zeit, 56. Jahrg., 110. Bd. [1925/26], 283—299).

Abels, Abrahams, Melchisedeks, die doch nur ungeistige Kreaturen darbrachten. Genau so macht sie es mit den Mysterien. Jeder Kenner auch nur des Römischen Meßbuchs weiß oder fühlt doch wenigstens, auch wenn er keine Studien über die antiken Mysterien gemacht hat, wie sehr die Sprache der Kirche von der Mysterienterminologie durchtränkt ist. Immer wieder nennt sie ihre heilige Handlung *mysteria*, *sacramenta*, spricht von *communio*, *participatio mysterii*, *illuminari*, *commemoratio*, *interesse mysteriis*, *frequentare mysteria*, *vota mystica* usw. Ebenso ist es in der älteren Liturgie, der römischen, ambrosianischen, gallikanischen, mozarabischen; besonders auch in der orientalisch-griechischen, die ja auch noch mehr als die abendländische Liturgie im hoheitsvollen Gewande mysteriöser Riten einherschreitet. Man kann doch wohl nicht annehmen, daß die Kirche ihren Kult ein Mysterium nennt, weil er kein Mysterium ist; auch ist es nicht Art der Kirche, mit hochtönenden, fremdartigen Ausdrücken um sich zu werfen, um ihrem Tun einen exotischen Schimmer zu geben; ferner wird sie es auch vermeiden, ihre Kinder durch einen uneigentlichen Gebrauch solcher Termini in Irrtümer zu stürzen. Vielmehr ist es von vornherein wahrscheinlich und wird durch nähere Untersuchung gesichert, daß hier die gleiche Erscheinung wie bei der Opferterminologie vorliegt. Die Kirche gebraucht die Termini *hostia*, *sacrificium*, *oblato*, *offerre*, *immolare*, *sanguis*, *θυσία*, *σφάττειν* usw. im eigentlichen Sinne, aber so, daß sie in ihrem Kulte ihre ideale Verwirklichung finden. *Hostia* ist nicht mehr das Opfertier, sondern das Lamm Gottes; das Blut ist das Blut Christi, das er, gehorsam bis zum Tode, darbrachte; *immolatio* ist die unblutige Darstellung des Kreuzestodes usw. Es ist kein Grund vorhanden, bei der Mysterienterminologie etwas anderes anzunehmen. Oder vielleicht weil diese Ausdrücke aus dem Heidentum stammen? Aber die Opfersprache, die die Kirche doch benutzte, ist Judentum und Heidentum im wesentlichen gemeinsam. Die Mysteriensprache aber konnte die Kirche nicht dem Judentum entleihen, weil dies keine eigentlichen Mysterien hatte. Wenn die Kirche also dem ihr eigenen Eidos des Mysterienkultes sprachlichen Ausdruck verleihen wollte, mußte sie, wenn anders sie sich an damals bestehende Formen anschließen wollte — und das mußte sie, um überhaupt verstanden zu werden —, die antike Kultsprache der Mysterien verwenden. Sie tat es, indem sie die Ausdrücke in dem ihnen eigenen Sinne übernahm, aber ihre ideale Verwirklichung im Christentum feststellte. Wieder einmal wurde das Gold der Ägypter dem Kulte des wahren Gottes geweiht. Mit feiner Pädagogik wies die Kirche ihre Neophyten hin auf ihre Sakramente und sagte: „Ich will dir den Logos und des Logos Mysterien nach deinen eigenen Bildern erklären³.“

So war es damals. Die Kirche hat diese Sprache bis heute festgehalten. Sie wußte, weshalb. Uralte göttliche Weisheit ist unvergänglich; sie leuchtet

³ *Clemens Alex.*, *Protrept.*, § 118 ff.

immer wieder auf, wenn sie auch zeitweise verdunkelt wird. Das kultische Eidos des Mysteriums hatte im Hellenismus eine ausgezeichnete Ausprägung erfahren. Da wir nun in unserer neueren Kultur außerhalb des Christentums keine Kultmysterien mehr haben, ist es durchaus legitim, uns jene von der Kirche erhaltenen Termini dadurch wieder lebendig zu machen, daß wir sie in ihrem Ursprung erforschen. Jedes Wesen wird am klarsten in seinem Ursprung erkannt, wo es seine „natura“, d. h. die ihm durch seine Geburt gegebene Art, noch ganz ohne Beimischung besitzt. Wir dürfen also ruhig die Antike fragen: „Was hast du unter Mysterium verstanden? Die Kirche nennt ihr Tun ein Mysterium. Hilf mir, dies tiefer zu erkennen.“

Die Kirche hat aber die Mysterienterminologie nicht nur festgehalten, weil diese aus der hellenistischen Kultur ihrer Entstehungszeit ihr gewissermaßen von selbst zufließt und weil sie die altgeheiligte Sprache nicht ohne weiteres aufgeben will. Es liegen noch viel tiefere Gründe vor, weshalb sie sich von dieser Ausdrucksweise nicht trennen will und kann, Gründe, die auf ihrem innersten Wesen als der Gemeinschaft des Neuen Bundes beruhen. Doch darüber nachher Genaueres!

Zunächst fragen wir: Was ist das Wesentliche des kultischen Eidos „Mysterium“? Die Frage wurde von dem Buche „M.“ S. 37 f. beantwortet. U. nimmt daraus nur die Definition der „heiligen Handlung“, obwohl S. 38 doch die Mysterienhandlung als eine spezielle Abart der heiligen Handlung beschrieben wurde. Immerhin greift er dann die drei wesentlichen Punkte der Mysterienhandlung S. 353 f. einigermaßen richtig heraus. Wir würden uns lieber kurz so ausdrücken: Das Mysterium ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil.

Auf welchem Wege können wir nun feststellen, ob dieses Eidos sich (wenn auch in einer höheren, idealen Verwirklichung) im Christentum findet?

Das Christentum ist jene Religion, die auf der göttlichen Offenbarung aufbaut, die uns durch Jesus Christus zuteil wurde und durch die Kirche vermittelt wird, und zwar auf dem Wege des Glaubens. Wenn, was wir Mysterium nennen (Meßopfer, Sakramente), dem Christentum wesentlich ist, so ist die Frage, ob die christliche Religion das Eidos des kultischen Mysteriums enthält, also eine Frage des Glaubens. Dies ist sogar in einem speziellen Sinne richtig, weil es sich um eine Kulttatsache handelt, da der Kult noch in ganz besonderer Weise von der positiven Anordnung Christi (und der Kirche) abhängt.

Wir müssen also die Kirche fragen, und wenn sie nichts ausdrücklich Definiertes darüber lehrt, so müssen wir die Tradition befragen und sie im Sinne der Kirchenlehre deuten.

Es wäre daher ganz falsch, in diesen Kultfragen gleich mit Spekulationen zu beginnen. Zuerst heißt es, demütig die Stimme der kirchlichen Tradition zu hören, dann diese mit den andern dogmatischen Wahrheiten in Verbindung

zu bringen und schließlich auch der im engern Sinne philosophisch spekulativen Untersuchung, soweit nötig und möglich, sich zu bedienen.

Man sieht, welche Bedeutung in den kultischen Fragen die Geschichte hat. Wie das ganze Christentum auf dem geschichtlichen „Menschen Jesus Christus“ sich gründet, so speziell sein Kult. *U.* aber schreibt S. 351: „Von der geschichtlichen Seite absehend, beschränken wir uns dabei auf das innere Wesen der ‚Mysterienfrömmigkeit‘ ...“ Wie kann man diese aber rein spekulativ erfassen? S. 356 geht *U.* trotzdem auf die geschichtlichen Fragen ein, jedoch in außerordentlich kurzer Weise. Er schreibt: „Beide Vordersätze (siehe darüber unten) müßten geschichtlich bewiesen werden. Allein die vorgebrachten Belege sind nicht beweiskräftig. Da jedoch die gegenwärtige Würdigung grundsätzlich von der geschichtlichen Seite absieht, so wenden wir uns der anderen Seite, der spekulativen Frage zu ...“ Dieser kurze Seitenblick auf das geschichtliche Gebiet hat also genügt, die mangelnde Beweiskraft der historischen Texte zu erweisen! Wahrhaft eine sonderbare Theologie, die so schnell mit den Tatsachen kirchlicher Tradition fertig wird!

Der christlichen Theologie entspricht allein folgende Denkweise: Lehrt die kirchliche Tradition einhellig das Vorhandensein eines kultischen Mysteriums im Christentum, so muß die *ratio* sich dem unterwerfen, selbst wenn sie zunächst Denkschwierigkeiten haben sollte. Solche gab es bei allen christlichen Geheimnissen, der Trinität, der Menschwerdung, dem Kreuzestode, der Eucharistie, der Auferstehung der Toten usw. Von Anfang an war, wie Clemens Alex. schon sagte, der Glaube das Kriterium der Erkenntnis, nicht umgekehrt. Der von der Kirche belehrte und vom Glauben erleuchtete Verstand aber wird bald erkennen, daß bei einem wirklich geoffenbarten Mysterium keine begründeten Denkschwierigkeiten, keine inneren Unmöglichkeiten bestehen. Der demütige Glaube erschließt vielmehr auch der Erkenntnis neue, ungeahnte Bezirke.

So war es mit der Eucharistie. Der Dialektiker Berengar erklärte die reale Gegenwart Christi für denkwidrig; der Glaube der großen Scholastiker legte die volle Vereinbarkeit des eucharistischen Mysteriums mit den Denkgesetzen dar; freilich mit der Bemerkung, daß die *fides* der menschlichen Unzulänglichkeit *supplementum praebet*.

Es ist also ganz untheologisch gedacht, wenn man in diesen Kultfragen von der kirchlichen Tradition „absehen“ zu können glaubt. Sie ist im Gegenteil zuerst zu befragen. *U.* gibt daher einmal sogar inkonsequenterweise einen Weg für den Beweis an (S. 356): „Der Beweis müßte, syllogistisch gefaßt, etwa also lauten: Väter und Liturgie kennzeichnen die christlichen liturgischen Handlungen als eigentliche Mysterienhandlungen im Sinne der antik-heidnischen ‚Mysterien‘, und zwar nicht bloß als unter diesem oder jenem Hinblick mit diesen vergleichbar, sondern als wesentlich gleichartig; nun aber besagen die antik-heidnischen ‚Mysterien‘ die reale, wirkliche Gegenwärtigsetzung in alter Vorzeit vollzogener Handlungen. Also muß ein gleiches auch von den

christlichen liturgischen Handlungen und Feiern gelten. Beide Vordersätze müßten geschichtlich bewiesen werden. Allein, die vorgebrachten Belege sind nicht beweiskräftig.“ Letzteres stimmt durchaus; es gibt keine Beweise für den ersten Satz, weil er innerlich falsch ist; für den zweiten, weil es sich bei den antiken Mysterien natürlich nur um Illusionen handelt (sie sind nur als religiöser Typ verwertbar). Aber die von dem Buche „M.“ vorgebrachten Belege sollen auch gar nicht den Vordersatz beweisen, da er ganz falsch ist; sowohl die Väter wie die Liturgie sind himmelweit davon entfernt, eine wesentliche Gleichartigkeit der heidnischen und christlichen Mysterien zu behaupten. Der syllogistische Weg *U.s* ist ungangbar; seine falsche Wegweisung erklärt sich daraus, daß er das richtige Ziel nicht kennt. Das Buch „M.“ will jedenfalls einen ganz andern Weg gehen, der syllogistisch etwa so aussehen würde: 1. Vordersatz: Definition des Eidos „Mysterium“. 2. Vordersatz: Die Tradition lehrt das Vorhandensein des so Definierten im christlichen Kult. Schluß: Also ist im Christentum ein wahres Mysterium vorhanden. Nachdem der erste Vordersatz mit Hilfe der Religionsgeschichte gegeben ist (wobei ganz davon abgesehen wird, ob dieser Definition auch reale Existenz im Altertum entsprach), muß der zweite aus der Tradition bewiesen werden. So ging auch das Buch „M.“ vor (vgl. bes. S. 38), und die Beweise für 2 sind bisher von niemandem widerlegt worden; *U.* „sieht“ davon „ab“.

Es würde ihm auch schwer gefallen sein, den geschichtlichen Beweis umzu stoßen. Zu groß ist die Zahl der Zeugnisse, zu klar ihre Ausdrucksweise, zu stark ihr Gewicht⁴. Es ist aber nicht nur die formelle Bezeugung mit ihrer Terminologie zu beachten; nein, der ganze Tenor der Liturgie, ihr Aufbau, auch ihre „Stimmung“, ferner die Stellung der Messe als Höhepunkt der einzelnen Feste mit ihren jeweiligen Festgedanken, die noch das heutige Meßbuch die „Mysterien“ des Festes nennt, überhaupt die Idee des Kirchenjahres (das *U.* allerdings nach S. 354 auch „außer acht“ läßt) mit seiner Entfaltung des Heilswerkes nach seinen einzelnen Phasen: all das trägt so stark den Charakter des Mysteriums, daß es ohne jenen Kern zu einem inhaltlosen Schauspiel herabsinken würde. So konnte *R. Guardini* allein aus dem heutigen Missale und Brevier den Mysteriencharakter der Liturgie erschließen und im Mysterium den „Kernvorgang des liturgischen Geschehens“ erkennen⁵. Ja der ganze liturgische Stil wächst aus dem Mysteriencharakter heraus. Die lebendig-konkrete Sprache der Liturgie, ihre Gesten, ihr ganzes Verhalten haben nur dann innere Berech-

⁴ Außer „M.“ vgl. man etwa auch *Jahrb. f. Liturgiewiss.*, 2 (1922), S. 18 ff.; *Jahrb.* 4, S. 226 ff.; *O Casel*, *Liturgie als Mysterienfeier* (zuerst 1921); ferner unten A. 5, 8; *Abt I. Herwegen*, *Kirche und Seele* (1926), u. a. Wenn *A. Jungmann* von der „auffallenden Seltenheit“ und dem „relativ späten Auftauchen von liturgischen Texten, die solcher Deutung günstig scheinen,“ redet (*Ztschr. f. kath. Theol.*, 51 [1927], 148), so entspricht das nicht der geschichtlichen Forschung; s. A. 7.

⁵ Vom liturgischen Mysterium (*Schildgenossen*, 5 [1925], 385—414).

tigung, wenn wirkliche Mysteriengegenwart in ihr ist; sonst würde alles zur Phrase und Pose, zu einem kraftlosen „Alsob“⁶.

Da aber immerhin die Liturgie als dramatischer Kult eine ihr eigene Sprache hat, so bekräftigte das Buch „M.“ seine Auffassung von der Liturgie durch Texte der Väter, und zwar nicht nur solche, die aus Festpredigten genommen sind, also immer noch vom liturgischen Stil beeinflusst sein können, sondern auch aus Abhandlungen ruhigen, wissenschaftlichen Tones. In einer neuern Arbeit, die etwa gleichzeitig mit diesem Aufsatz erscheinen wird⁷, habe ich die gesamte patristische und theologische Tradition über das Mysterium befragt und konnte die einmütige Übereinstimmung aller Jahrhunderte und Kirchenprovinzen in dieser Lehre nachweisen. Da die Arbeit sehr umfangreich ist, verweise ich auf die dort gegebenen Texte und Untersuchungen und gebe hier nur die Hauptlinien.

Die Lehre der Tradition, die, gestützt auf die Einsetzungsberichte der Evangelisten und des hl. Paulus, von den ersten Vätern an durch die ganze patristische Zeit geht, dann durch die Vorscholastik und Scholastik sich verfolgen läßt und besonders auch in prägnanter Klarheit von Thomas von Aquin ausgesprochen wird, dessen Formulierung dann vom Tridentinum weithin benutzt wurde, ist ganz kurz folgende (für alle Einzelheiten verweise ich auf die größere Arbeit): Die Messe ist das Mysteriengedächtnis der Passion Christi und als Gegenwärtigsetzung des Opfers Christi am Kreuze selbst Opfer. Sie ist also wesentlich Mysterium, Sakrament. Nicht die historische Tat wird wieder historische Gegenwart; Christus stirbt nicht mehr in Wirklichkeit; das wäre ja ein neues Opfer, während es doch nur ein Opfer des Neuen Bundes gibt, das die ewige Erlösung brachte. Vielmehr handelt es sich um eine sakramentale, mystische Gegenwärtigsetzung; Christus in mysterio, in sacramento (d. h. sakramental, in sakramentaler Seinsweise) iterum moritur, iterum immolatur. So wie der Leib Christi sakramental, nicht nach seiner natürlichen Seinsweise, an vielen Orten sein kann und doch immer einer bleibt, so wird der Kreuzopferakt sakramental vervielfältigt. — Die Passion wird hier gefaßt als die Erlösungstat, umfaßt also neben dem Leiden auch die Auferstehung und Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten des Vaters. Denn die Erlösung wurde erst vollendet dadurch, daß das menschliche Fleisch zu Gott erhöht wurde; das Opfer Christi war erst vollendet, als es durch die Auferstehung angenommen war. Christus ist nach dem Hebräerbrief erst in seiner himmlischen Erhöhung der Priester in Ewigkeit. Wenn also die Messe das Mysterium der Erlösung ist, so umfaßt sie zunächst die Passion im eigentlichen Sinne, d. h. das Kreuzessterben; dieses stellt ja auch das Sakrament sinnenfällig dar. Alle Sakramente id efficiunt, quod signi-

⁶ Weil U. den sakramentalen Inhalt der Liturgie gegenüber ihrer juristischen und pädagogischen Seite unterschätzt und beinahe übersieht, deutet er den liturgischen Stil falsch aus. S. in der Zschr. „Scholastik“, 1 (1926), 481 ff.

⁷ Im Jahrb. f. Liturgiewiss., 6 (1926), 113—204.

ficant; die Messe stellt zunächst das Sterben des Herrn dar, insofern durch die Transsubstantiation Leib und Blut des Herrn unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig sind. Da aber nicht die Passion für sich, sondern nur in Verbindung mit der Auferstehung die Menschen erlöst hat, so muß die Gegenwärtigsetzung der Passion als des Erlösungsleidens auch die resurrection und die damit unmittelbar verbundenen Phasen des Heilswerkes umfassen. Die Messe ist daher, besonders nach der liturgischen Tradition, Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung. Viele Liturgien und einige Väter nennen dazu auch die Menschwerdung, jedoch als Vorbereitung des Kreuzesopfers. Außerdem wird zumal in den Liturgien die zweite Parusie als Gegenstand des „Gedächtnisses“ genannt, insofern durch sie der ganze Leib Christi voll erlöst ist. Die Messe ist demnach die sakramentale Gegenwärtigsetzung des opus redemptionis. — Die Kirche begeht das Mysterium und setzt damit das Opfer Christi sakramental wieder hin, macht also das Opfer des Herrn zu ihrem Opfer. Es ist ihre heilige Handlung. Durch diese Feier hat sie die Möglichkeit, sich aufs innigste dem Opfer Christi anzuschließen und dadurch das aus ihm fließende Erlösungsheil zu erwerben. — Alle andern Sakramente gehen ebenfalls aus der Passion Christi hervor, haben also eine ganz enge Beziehung zum Passionsmysterium, gruppieren sich demnach um das höchste Mysterium der Messe und nehmen an deren Mysteriencharakter teil; im höchsten Grade die Taufe (mit der Firmung), die ein Sterben und Auferstehen des Christen mit Christus ist, in entsprechender Abstufung die andern Sakramente, aber auch die höheren Sakramentalien, ja schließlich alle Riten und Gebete der Kirche, die ihren letzten Ursprung und Höhepunkt in dem Erlösungswerke des Herrn finden.

Dies ist, wie gesagt, in ganz einfachen Strichen die Meßopferauffassung der kirchlichen Tradition, die, im Altertum unangefochten, im Mittelalter gegen die Angriffe eines Berengar u. a. gerade auch von den Vertretern des eucharistischen Realismus gehalten wurde, die schließlich auch mit den Formulierungen des hl. Thomas in die tridentinischen Bestimmungen überging. Denn wenn das Tridentinum es sich auch versagt hat, von der Identität des Kreuzopfer- und Meßopferaktes ausdrücklich zu sprechen, so läßt sich doch eine konsequente Ausdeutung seiner Lehre nur mit jener Identität vereinen. Es nennt ausdrücklich die Identität von Opfergabe und Opferndem; nur die Art des Opfern sei verschieden. Wenn aber ein neuer Opferakt da wäre, so wäre mehr als die Art des Opfern verschieden. Andererseits nennt es die Messe eine repraesentatio und memoria des Kreuzesopfers, Ausdrücke, die in der Tradition beständig wiederkehren und die reale, sakramentale Gegenwärtigsetzung, das Gedächtnismysterium des Kreuzesopfers bedeuten. Ferner nennt es die Messe ein verum et proprium sacrificium, nicht eine nuda commemoratio des Kreuzesopfers, ohne aber deshalb die Einzigkeit und Einmaligkeit des einen neutestamentlichen Opfers, d. h. des Kreuzesopfers, im geringsten anzutasten (das war ja gerade der Vorwurf der Protestanten). Diese beiden Sätze: 1. es gibt nur ein Opfer

des Neuen Bundes, 2. die Messe ist ein wahres Opfer, lassen sich aber nur durch die sakramentale Lehre miteinander versöhnen: die Messe ist das sacramentum, das Mysterium des Kreuzesopfers. So hat schon Chrysostomos die sich aus dem Hebräerbrief ergebende Schwierigkeit gelöst, so taten es nach ihm und mit ihm (obwohl der betreffende Text später, auch von Thomas, meist Ambrosius zugeschrieben wurde) sehr viele der besten und größten Theologen, auch der Aquinate. — Ein Gegenwärtigwerden des Herrn, auch mit den „Spuren“ des Leidens, genügt nicht, um die Eucharistie zum Opfer zu machen. Opfer ist Handlung, Akt. Es muß also ein Opferakt vorhanden sein, und zwar ein Akt Christi, da Christus nach dem Tridentinum der Opferer auch der Messe ist (idem offerens). Ein neuer Akt Christi aber würde ein neues Opfer konstituieren; es kann also nur der eine Akt des Herrn am Kreuze sakramental wieder Wirklichkeit werden.

Die Tradition lehrt also einhellig das Faktum des Mysteriums, sie gibt auch seine theologische Verknüpfung mit den andern Dogmen. Die Theologen haben auch schon öfters sich um die dialektische Erklärung der Glaubenslehre bemüht, denn es erhob sich das Problem: Wie kann ein vergangenes Ereignis für uns heute wieder Wirklichkeit werden? Das Problem ist, wie auch schon Chrysostomos hervorhob, eng verbunden mit dem der realen Präsenz und an sich nicht größer als dieses. So hat man denn auch beide in gleicher Weise zu lösen versucht. Die kirchliche Tradition betont immer wieder, daß es sich nicht um eine Wiedergegenwärtigsetzung des historischen Aktes an sich, als solchen handelt; sie stellt gegenüber: in semetipso oder in facto und in sacramento (mysterio). Christus ist einmal gestorben in semetipso, täglich stirbt er in sacramento. Wir befinden uns also in einer ganz eigenen Welt mit eigenen Gesetzen, der sakramentalen Welt. Das darf bei der spekulativen Untersuchung nie übersehen werden. Die meisten Schwierigkeiten im Bereiche der Sakramentenlehre erhoben sich aus der Nichtachtung dieses Grundsatzes, aus einer Übertragung der Naturgesetze in das Reich des Sakramentes. Dies aber ist ein Reich des Glaubens, nicht der Natur. Deshalb weisen gerade die besten Vertreter der Theologie, auch solche, die dem dialektischen Verfahren nicht abgeneigt sind, wie ein hl. Paschasius Radbertus, sel. Lanfrank, hl. Thomas u. a. auf den Glauben hin: *mysterium fidei*. Sie deuten hin auf die Allmacht Gottes, der es so gewollt habe. Sie versuchen auch Erklärungen, z. B. daraus, daß die Gottheit Christi im Sakramente wirkt, oder aus der Erhabenheit des verklärten Christus über Raum und Zeit. Sie bringen Analogien (Vielörtlichkeit des einen gesprochenen Wortes in vielen Hörern, der Seele in allen Gliedern des Leibes). Letztes Argument bleibt aber immer: *mysterium fidei*. Sie lassen nicht durch dialektische Gründe das Mysterium zerstören, und mit Recht: denn in dieser Frage ist nicht die menschliche Logik, sondern Gottes Weisheit und Macht ausschlaggebend. Wenn Christus sein Kreuzesopfer beim letzten Abendmahl sakramental vorausnehmen konnte, so konnte er es auch unzähligmal durch seine

Priester wiederholen lassen, genau wie die vielfache Transsubstantiation der späteren Zeiten kein größeres Wunder war als die beim letzten Abendmahl. Thomas sagt von der realen Präsenz: *Corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento; unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento; per quod non intelligimus, quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi; sed intelligimus corpus Christi hic esse ... secundum modum proprium huic sacramento*⁸. Genau das gleiche gilt von der Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes in sakramentaler Seinsweise. Ein Wiedergegenwärtigwerden eines vergangenen Ereignisses in historischer Gestalt ist freilich metaphysisch unmöglich. Aber diese Unmöglichkeit gilt nicht für die sakramentale Präsenz des vergangenen Aktes, sobald solche vom Glauben gelehrt wird. Die reale Präsenz des Leibes Christi unter den Gestalten wurde unserm Verstand nur durch den Glauben erschlossen; genau so ist es mit der Präsenz des Kreuzopferaktes in der Messe. Wie sich dort Probleme aus der Kategorie des Raumes ergeben, so hier aus der eng damit verwandten Kategorie der Zeit. Für beide Kategorien aber gilt, daß wir hier in der sakramentalen Welt sind, für die die natürlichen Gesetze des Raumes und der Zeit nicht gelten; in die wir vielmehr nur durch den Glauben und die Offenbarung Zugang haben.

So muß die Theologie in diesen Fragen das *mysterium fidei* zum Ausgangspunkt ihrer Forschungen machen. Ganz anders geht *U.* vor. Die Traditionsfrage übergeht er, wie wir sahen, völlig; ähnlich übersieht er die theologische Verknüpfung mit den andern Glaubenslehren. Er wendet sich sofort „der andern Seite, der spekulativen Frage, zu: Ist die behauptete Gegenwärtigsetzung der von Christus gewirkten Heilstaten in dem Sinne, wie unser Buch sie annehmbar zu machen sucht (!?), möglich?“ (S. 356.)

Die erste Frage für einen Theologen müßte sein: Gehört das Mysterium zur kirchlichen Überlieferung? Wenn ja, wie verträgt sich diese Lehre mit den andern Glaubensdogmen? Erst dann könnte eine „spekulative“, d. h. mehr dialektische Untersuchung über Denkbarkeit usw. der betreffenden Lehre kommen.

⁸ III, qu. 75a. 1 ad 3. Vgl. die trefflichen Bemerkungen, die Abt *Anscar Vonier*, *A key to the doctrine of the Eucharist* (1925), 183, über die metaphysischen Theorien in bezug der Natur von Ort und Raum macht, die man erfunden habe, um die Transsubstantiation zu „erklären“; diese können aber nicht an die einfache Feinheit der kirchlichen Lehre heran. Vgl. auch S. 203 f.: „Sacraments ... are a sphere of reality which has nothing in common with the natural plane of reality ... We are not treating of natural presences, but of sacramental presences ... Here, again, perfect identity becomes possible through the very dissimilarity of the two states. All our troubles come from an indiscriminate use of ideas, in constantly making notions which belong to the natural state of being to service for sacramental notions.“

U. geht gleich an dieses Letzte! Und indem er einen Versuch, das Mysterium spekulativ zu erklären (nicht etwa zu begründen oder gar zu beweisen), widerlegt hat, meint er, damit das ganze Mysterium erledigt zu haben. Das ist ein großer Irrtum.

Man wird *U.* in der Ablehnung jenes Versuchs recht geben müssen. Zwei Mitarbeiter am Buche „*M.*“ suchten an zwei Stellen (S. 66 und 110, zitiert bei *U.* 356 f.) in im ganzen sechs Sätzen eine mehr spekulative Erklärung der vorausgesetzten Tatsache des Mysteriums zu geben, indem sie auf die Erlösungstat oder eine Tat des Logos hinwiesen; weil Christus der Logos sei, trage der in ihm wohnende Logos als *actus purus* die Erlösungstat in ewiger Gegenwart als eine Einheit in sich; wo er gegenwärtig werde, werde daher sein Erlösungswerk mitgegenwärtig. Das kann nicht richtig sein, schon deshalb, weil der Logos wohl *principium quod*, aber nicht *principium quo* des Erlösungswerkes war; letzteres war die menschliche Natur Christi, die den Gesetzen von Raum und Zeit unterliegt. Abgesehen davon würde jene Lehre auch nicht die kultische Gegenwart der Erlösungstat erklären. Jene beiden Mitarbeiter haben bei ihrem wohlgemeinten Erklärungsversuch auch, was *U.* übersieht, nicht beachtet, daß es sich hier um Dinge der sakramentalen Welt handelt. Ähnliches ist übrigens schon früher versucht worden, so wie man ja auch die reale Gegenwart des einen Christus an vielen Orten aus dem Prinzip der überall vorhandenen Gottheit hat erklären wollen⁹ — auch dies in Verkennung des sakramentalen Prinzips.

Hat *U.* also darin recht, so keineswegs in seiner Schlußfolgerung, es könne demnach von einer wahren und eigentlichen Gegenwärtigsetzung der Heilstaten im Mysterium nicht gesprochen werden. Selbst wenn das ganze Buch „*M.*“ falsch wäre, wäre damit die Wahrheit der kirchlichen Tradition nicht erschüttert. Aber auch ein Buch, das auf 130 Seiten sechs falsche Sätze enthält, ist damit nicht widerlegt, zumal wenn diese sechs Sätze nicht den Hauptinhalt des Buches darstellen, sondern nur eine mehr gelegentliche (und nicht von allen Verfassern vertretene) „spekulative“ Erklärung einer anderweitig feststehenden Tatsache zu geben versuchen.

Das Mysterium reicht mit seinen Wurzeln in das tiefste Wesen des Christentums hinab. Mit ihm würde man die christliche Religion selbst zerstören. Gott wirkt im Neuen Bunde durch den Glauben und die Sakramente. Im Neuen Bunde kann es keinen andern Kult mehr geben als den sakramentalen, d. h. das Mysterium. Dies leugnen hieße Christus entthronen. Denn Christus hat durch seine Opfertat die ewige Erlösung gefunden. Nach ihm gibt es kein Opfer mehr, das Wert in sich trüge. Christus ist der einzige Hohepriester der Kirche; alle

⁹ So schon im 9. Jahrh.; vgl. *Jos. Geiselman*, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (1926), 172 ff. Ebda. 275 Anwendung dieses Prinzips auf die Vervielfältigung des Opfers bei Heriger von Lobbes: *divinitas Verbi Dei, quae una est et omnia replet et tota ubique est, ipsa facit, ut non plura sint sacrificia, sed unum ...*

ändern sind Priester nur durch ihn, sakramentale Priester. Ein natürliches neues Opfer kann es nicht mehr geben, weil Christus das eine wahre Opfer und damit die Vollendung aller Opfer dargebracht hat. Das ganze Christentum ruht auf dem einen Opfer des Herrn, aus dem alle Gnaden fließen.

Andrerseits wollte der Herr, wie das Tridentinum sagt, seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares Opfer hinterlassen, wie es die Menschennatur erfordert. Er wollte, daß die Kirche sein Opfer in ganz konkreter Weise darbrächte und so Gelegenheit hätte, sich ihm aufs innigste zu vereinigen, nicht nur durch Nachdenken an die einstige Tat der Heilandsliebe, sondern durch die tätige Mitwirkung mit ihm. Deshalb gab er der Kirche das Mysterium. Im Mysterium wirkt der Herr, wirkt er immer wieder sakramental sein historisch abgeschlossenes Erlösungswerk, so daß es eine beständig lebendige Realität in der Kirche ist. Aber auch die Kirche wirkt im Mysterium, ja sie ist es, die das Mysterium als solches zunächst wirkt und dadurch immer tiefer in den Herrn hineinwächst. Zweierlei wird so durch die Mysterienlehre erreicht: erstens, daß die eine Erlösungstat des Herrn in ihrer ewigen Vollendung und Einzigkeit klar hervortritt, und daß trotzdem die Kirche ein lebendiges Opfer hat, das täglich ihr Leben spendet.

So zeigt sich — und damit rühren wir wieder an etwas, was gerade das Wesen des Christentums eben als der Religion, die durch Christus zu Gott führt, ausmacht — im Mysterium der Herr als die *via, veritas et vita*, als der, ohne den niemand zum Vater gelangt. Der verklärte Herr im Himmel, der pneumatische Christus ist der Hohepriester und das Gnadenhaupt seiner Kirche, wie es der Hebräerbrief so wunderbar schildert. Es ist jener Herr, von dem Paulus sagt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ Erst der Erhöhte tritt zur Rechten des Vaters für uns ein. Von der Höhe aus hat er seiner Kirche den Geist gesandt und sie dadurch gegründet; von ihm strömt alle Gnade herab auf seinen Leib. Sein Hohepriestertum hat seinen Ursprung in seinem Blutvergießen; aber erst als der Vollendete ist er der ewige Mittler und König, der „alles an sich reißt“. Seine Kirche aber wandelt noch im Elende, ist noch nicht verklärt, ist noch von der Sünde bedroht, von Leiden gebeugt. In wunderbarer Weisheit der Liebe hat daher der Herr am Vorabende seines Leidens das Mysterium seiner Passion eingesetzt. Sakramental stellt er da sein Leiden immer wieder hin, wie St. Gregor d. Gr. sagt: Er, der als Auferstandener nicht mehr stirbt — der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn — er stirbt im Mysterium wieder für uns, ja wird für uns geschlachtet. Eine wahre Schlachtung ist es, aber eine mystische; real, aber „in sacramento“. Welch konkretes Leben gibt dieser Gedanke dem katholischen Gottesdienst! Vor unsern Augen, freilich nicht des Fleisches, aber des Glaubens — doch das Mysterium als solches, das „sacramentum tantum“ der Theologie, ist auch den Leibesaugen sichtbar und verkündet so schlicht-eindrucksvoll den Tod des Herrn — wird Christus das Erlösungsoffer. Wir stehen unter dem Kreuze, an dem das Heil der Welt

hängt. Aber er ist jetzt nicht mehr einsam; die Kirche opfert mit ihm, leidet mit ihm, aber in seiner Kraft. Auch hier ist in wunderbarer Weise zweierlei verbunden: himmlische Verklärung und Gnade und irdisches Kämpfen und Sterben. Christus, der Verklärte, leidet wieder in mysterio, um seiner noch kämpfenden Braut, die unter Leiden sich von der Sünde befreien muß, beizustehen; er, der Sieger, tritt wieder in die Arena, aber nicht um seinen Siegespreis aufzugeben, sondern um seine Braut in seiner Kraft daran teilnehmen zu lassen. Er stellt sein Leiden hin, aber, wie die Kirche immer wieder betont, *incruento modo*, d. h. ohne die Schmach des wirklichen, historischen Leidens mit seinem *horror cruoris*¹⁰. Die Kirche aber hat in ihrem Heilande schon überwunden, ihr Kampf und Leid ist in ihm schon gekrönt. Wäre Christus nicht der Verklärte, so wäre die Erlösung nicht vollendet; wäre die Kirche nicht die Leidende, sich Opfernde, so könnte sie am Siegesjubiläum nicht teilnehmen; stiege Christus nicht wieder zu der Leidenden, Kämpfenden hinab, so würde sie nicht die Kraft zum Durchhalten haben; kämpfte sie nicht in seiner Kraft, so müßte sie verzagen; so aber hat sie die Sicherheit, durch ihn zu siegen. O admirabile commercium! Christus und die Kirche haben gewissermaßen ihre Rollen vertauscht: Christus in mysterio patitur, Ecclesia in mysterio gloriose resurgit. Augustinus hat es in seiner tiefen Art ausgesprochen: „Alles, was geschehen ist an Christus, bei seiner Kreuzigung, seinem Begräbnis, seiner Auferstehung am dritten Tag, bei seiner Himmelfahrt und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters, ist so geschehen, daß in diesen geheimnisvollen Vorgängen (nicht nur geheimnisvollen Worten) das christliche Leben zu Gestalt und Ausdruck kommt, wie es von den Gläubigen gelebt wird. Christus in seinem Leiden hat uns gezeigt, was wir erdulden, in seiner Auferstehung, was wir erhoffen sollen. Wir sind schon zur Rechten des Vaters und er noch hier in Mühsal: wir dort zur Rechten der Hoffnung nach, er mit uns hier in der Einheit der Liebe. Er trägt in dir Mühsal, dürstet in dir, hungert in dir, leidet in dir Bedrängnis, stirbt noch immer in dir — und du bist in ihm schon auferstanden. In ihm sind wir gestorben, in ihm sind wir auferstanden. Er stirbt in uns, er aufersteht in uns. Er ist Einheit von Haupt und Leib, er unser Haupt und wir sein Leib — nicht eins, sondern einer: Haupt und Leib ein Christus¹¹.“ Dies Mitleben mit Christus aber findet seinen objektiven Halt im Mysterium, ohne das es ja aller subjektiven Unsicherheit ausgeliefert wäre: „Das große und unaussprechliche Mysterium des Herrenleidens begehen wir heute feierlich. Auch an den andern Tagen weicht dies nicht von dem Altare, vor dem wir stehen, nicht von Mund und Stirn, damit wir immer im Herzen festhalten, woran wir durch die körperlichen Sinne erinnert werden ...¹²“

Es ist also eine wahrhaft christliche Frömmigkeit, die wir im Mysterium

¹⁰ De sacramentis, IV, 4, 20.

¹¹ Zusammenstellung und Übersetzung von O. Karrer, Augustinus, II, 199 f.

¹² Sermo 2, p. 11 f. der Sermones inediti von G. Morin.

finden; ja es ist die christliche Frömmigkeit, da sie sich aufs engste an den Erlöser Jesus Christus als Erlöser anschließt. Es ist auch die kirchliche Frömmigkeit, weil die Kirche das Mysterium begeht, und zwar im Auftrage ihres Herrn und Bräutigams. Denn der Herr hat der Kirche, als er ihr seine sichtbare Gegenwart nahm, außer dem Glauben das Sakrament zurückgelassen; es ist ihr Eigentum; durch dieses besitzt sie ihn. Es ist eine wahrhaft reine Frömmigkeit, weil ihr nichts Menschliches beigemischt ist; es ist eine Frömmigkeit des Gehorsams, weil sie nichts tut, als den Befehl des Herrn zu erfüllen: „Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ Es ist eine sichere Frömmigkeit, weil sie ganz auf objektiven Tatsachen aufbaut; es ist eine Opferfrömmigkeit, weil sie das Todesopfer des Herrn mitbegeht; es ist eine Frömmigkeit heiliger Weltverklärung, weil sie mit Christus die Welt besiegt. Wenn der Christ nur dadurch zu Gott gelangen kann, daß er durch Teilnahme an Christi Leiden zu einem neuen, übernatürlichen Leben wiedergeboren wird, so ist die Mysterienfrömmigkeit der sichere und gerade Weg bei diesem christlichen Streben nach Gott; er ist zugleich der Weg, den der Herr selbst als höchsten Beweis seiner Liebe, „da er die Seinen bis zum Ende liebte“, in der Nacht vor dem Leiden uns gewiesen hat.

Man beachte auch noch die Verbindung höchster Geistigkeit mit konkretester Wirklichkeit, die das Mysterium Christi auszeichnet, und die es gerade durch seinen Mysteriencharakter erreicht, indem es sakramental, d. h. unter symbolischen Zeichen, die Tatsachen der Heilsgeschichte gegenwärtig macht¹³. Die Väter und Theologen weisen mit Recht oft auf die Schönheit dieses „mystischen Realismus“ hin. Ganz im Geiste des sechsten Johanneischen Kapitels finden wir hier das „Essen von Fleisch und Blut“ mit seiner konkreten Eingliederung in den Menschensohn und Erlöser verbunden mit dem „Pneuma und Leben“ der Vereinigung mit dem im Fleische erschienenen Logos und verklärten Herrn.

Was U. gegen die von dem Buche „M.“ mit Recht stark betonte Mittätigkeit der Gläubigen beim Mysterium sagt, ist derart, daß jeder es leicht widerlegen kann. Wenn bei den antiken Mysterien das Mitagieren eine starke körperliche Seite hatte, so ist bei dem christlichen geistlichen Mysterium natürlich in erster Linie das geistige Tun wesentlich. Wie sehr es das ist, geht daraus hervor, daß ja das Mysterium seinem Wesen nach Akt der Kirche ist. Christus hat der Kirche dies Mysterium übergeben; sie „tut“ es: hoc facite. Ohne das Agieren der Kirche kommt also das Opfermysterium gar nicht zustande. Und es geschieht für die Kirche. Thomas sagt, die Frucht, die das Kreuzesopfer für die ganze Welt

¹³ Von der sakramentalen Gegenwart des Heilswerkes ist natürlich jeder krasse Realismus, wie ihn auch U. S. 355 der Mysterienauffassung zuzuschreiben scheint, fernzuhalten, genau so, wie es die Lehre der Transsubstantiation für die reale Präsenz tut, indem sie lehrt, daß die Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt werden. Genau so wird die Substanz des Erlösungswerkes Gegenwart.

gebracht habe, bringe dies Opfer für die einzelnen¹⁴. Das Mysterium ist also das Erlösungsoffer zunächst der hic et nunc feiernden Gemeinde¹⁵, der die Erlösung dadurch appliziert wird. Daraus folgt, daß die Gemeinde und der einzelne im Opfer aktiv ist. „Da nun, streng genommen, das Opfer Christi zum eucharistischen Opfer erst durch den Zusammenschluß seines Opfers mit dem der Gläubigen wird, ... so ist folgeweise die aktive Teilnahme der Glieder Christi an seinem Opfer mitbedingend für ihre Begnadigung¹⁶.“ Wie nun im einzelnen die zur Kirche gehörenden Individuen agieren, wie verschieden wieder Priester, Altardiener, Laien agieren, das ist eine Frage für sich; wiederum auch, wieweit das Handeln bewußt sein muß usw. Sicher ist, „daß ein möglichst entschiedener, bewußter, unmittelbarer, immer innigerer Anschluß das anzustrebende Ideal darstellt¹⁷“. Das Buch wollte seinem Zweck gemäß die aktive Teilnahme im geistigen Sinne als notwendige Folgerung des Mysteriums als Handlung gegenüber manchen mehr passiven, rein beschaulichen Andachtsformen hervorheben, und dies sicher auch vom Frömmigkeitsstandpunkt mit Recht. Zumal die Opferfrömmigkeit, die heute so nottut, kann nicht ohne ein aktives Sichmitopfern mit Christus gedacht werden. Damit wird dem opus operatum nichts genommen; es wird im Gegenteil anerkannt und ausgewertet. Was die körperliche Gegenwart betrifft, so ist diese von der Kirche am Sonntag ausdrücklich gefordert, weil für gewöhnlich nur sie eine wirkliche Teilnahme am Opfer ermöglicht. Im Notfall kann natürlich die geistige Anwesenheit genügen. Jedoch verlangt die Messe auch als Gemeinschaft die sichtbare Eingliederung in die Gemeinschaft. Wenn U. in dem Buche „M.“ eine äußere Mitbetätigung gefordert glaubt, so beruht das auf der von ihm nicht nur einmal offenbarten äußerlichen Auffassung von Liturgie, die für ihn im Ritus sich zu erschöpfen scheint. Dann wäre allerdings eine Teilnahme ohne äußere Betätigung nicht zu denken. Das liegt aber an einem Mißverständnis der Liturgie, die sich gleich in den ersten Sätzen seines Aufsatzes u. a. darin äußert, daß er die Mysterienfrömmigkeit als eine spezielle Abart der liturgischen Frömmigkeit betrachtet. Tatsächlich aber ist die liturgische Frömmigkeit nicht bloß ein Frommsein im Anschluß an liturgische Formen, sondern eine Frömmigkeit aus dem Mysterium Christi heraus im oben kurz gezeichneten Sinne.

Kurz hingewiesen sei noch auf den streng dogmatischen Charakter der Mysterienfrömmigkeit. Nicht nur, daß Christus in ihr als der Mittelpunkt alles

¹⁴ III, qu. 79 a. 1.

¹⁵ Wie auf dem Mysterium als der täglichen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers die Möglichkeit beruht, daß das Kreuzesopfer unser Opfer werde, hat G. Rohner im Div. Thomas 1924, 385 ff., gezeigt.

¹⁶ M. ten Hompel, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi (1920), 192.

¹⁷ Ebda. 196. Vgl. auch Vonier, A key etc., Kap. XX, Man's share in the Eucharistic sacrifice (S. 223 ff.).

christlichen Lebens und Opfern erscheint; daß die Kirche in ihr als die Priesterin des Neuen Bundes und Vermittlerin der Mysterien Christi auftritt — auch innerhalb der Sakramentenlehre hält sich die Mysterienfrömmigkeit an die zentralen Ideen des Dogmas. Neuerdings haben mehrere Theologen¹⁸ darauf hingewiesen, daß das eucharistische Sakrament zumal von der Volksfrömmigkeit heutzutage mit Vorzug in jenen Punkten ins Auge gefaßt wird, die eigentlich nicht zentral sind. So ist im heiligen Sakramente *vi sacramenti* der Leib und das Blut des Herrn vorhanden, also der getötete Herr; nur *per concomitantiam* ist unter beiden Gestalten der ganze verklärte Herr gegenwärtig. Und doch verehrt die heutige Frömmigkeit den Herrn einfachhin als den Gegenwärtigen. So richtig das ist, so wird doch das Todesmysterium des Herrn dadurch zu wenig ausgewertet. Ebenso gilt die Kommunion in erster Linie als ein Besuch des Heilandes. Man denkt zu wenig daran, daß man die Kreuzopferspeise genießt und dadurch selbst ein Opfer werden soll. In der Messe selbst sehen viele Gläubige nur ein Gegenwärtigwerden des Herrn, den sie anbeten, nicht das Opfer des Herrn und seiner Kirche. Woher das alles? Weil man des Mysteriencharakters der Messe so wenig gedenkt¹⁹.

¹⁸ Z. B. *Vonier a. a. O.*, S. 217 f.: „Eucharistischer Sprachgebrauch ist alle Jahrhunderte hindurch beinahe ausschließlich sakramental, wie wir sagen möchten; erst neuerdings ist er mit Vorzug persönlich geworden in dem Sinne, daß von der Eucharistie gesprochen wird als von Christus selbst. Können wir nicht beobachten, daß in unseren Tagen die ganze eucharistische Literatur und ein großer Teil der eucharistischen Verehrung und Andacht mehr auf das konkomitante Element der Eucharistie als auf die sakramentalen Elemente der Eucharistie sich gründet? Nichts kann legitimer und nützlicher sein; wir haben den ganzen Christus in der Eucharistie; das ist katholischer Glaube. Zugleich sollten wir aber nicht die ernstesten Erfordernisse des katholischen Dogmas vergessen; wir müssen uns erinnern, daß die Eucharistie eins der sieben Sakramente ist; vor allem, daß die Opferseite der Eucharistie nur dadurch gerettet wird, daß wir den schuldigen Vorrang dem geben, was in der Eucharistie *vi sacramenti* ist. Dogmatisch ist diese Distinktion auch von höchstem Werte für die Verteidigung des alten Glaubens.“ Der heutige Kult der Eucharistie außerhalb von Messe und Kommunion sei durch die Lehre von der Konkomitanz gerechtfertigt. Aber da Christus „in einer ganz neuen Seinsweise, der sakramentalen,“ in der Eucharistie ist, so tragen auch die konkomitanten Elemente den sakramentalen Charakter: der Christus der Eucharistie ist der sakramentale Christus. — Vgl. auch *Simons-Hoffmann*, *Das Opfer des Neuen Bundes* (1926), 23 A.

¹⁹ *U.* nimmt S. 361 f. „die von der Theologie allgemein zugegebene ‚Erneuerung des Kreuzopfers durch die heilige Messe‘“ an, schwächt sie aber durch seine Erklärung sofort wieder ab. Zunächst ist vorzuschicken, daß „Erneuerung“ nicht das richtige Wort ist; eine Erneuerung bringt eben doch etwas wenigstens teilweise Neues hervor. Richtiger ist der tridentinische Ausdruck *repraesentatio* oder der des *Catechismus Romanus*: *instauratio*. Mit Recht lehnt dann *U.* die Meinung ab, „als werde auf unsern Altären das blutige Leiden Christi, wie es sich in der Geschichte abgespielt hat, wieder gegenwärtig“. Das behauptet aber auch niemand; im Gegenteil lehrt das Mysterium gerade die sakramental-symbolische, geistige, unblutige Gegenwärtigsetzung. „Unblutig“ bezeichnet in der Tradition eigentlich die Geistigkeit des christlichen Opfers im Gegensatz zu den materiellen Blutopfern der Heiden und Juden; auch das Blut Christi ist in diesem Sinne geistig; neuerdings bezeichnet es mehr ausschließlich

Das Mysterium schuf einst Heilige und Martyrer. Es trägt auch heute noch die Kraft in sich. Diese kurzen Ausführungen, die mehr ein Hinweis als eine Darstellung sein können, werden doch soviel gezeigt haben, daß ein Wiederaufleben der echten Mysterienfrömmigkeit ein wahrer Segen für die heilige Kirche sein wird.

die sakramentale Form des Opfers Christi im Gegensatz zur historischen. Jedenfalls widerspricht das Wort „unblutig“ keineswegs der sakramentalen Gegenwärtigsetzung des Kreuzopfers. — *U.* sieht dann in der Messe eine bildliche Erneuerung des Kreuzopfers; die sakramentale Trennung von Fleisch und Blut sei ein wahres Abbild der beim Kreuzopfer physisch geschehenen Trennung von Fleisch und Blut. Und unter den Bildern sei Christi Fleisch und Blut wirklich gegenwärtig, wenn auch nicht mit der physischen Trennung; auch habe dies Bild eine reale Wirksamkeit: helfende Gnade und Nachlaß von Sündenstrafen. Nach der „annehmbarsten (sic!) Meßopfertheorie“ sei das „Spiel“ der Messe dadurch ein wahres Opfer, „daß es von Christus selbst, d. h. in seinem Namen und Auftrag von eigens dazu bevollmächtigten Priestern vollzogen wird, und daß der Hohepriester eben durch dieses in seinem Namen und in seiner Person aufgeführte ‚Spiel‘, d. h. durch die Gegenwärtigsetzung seines Fleisches und Blutes unter den getrennten Gestalten und die damit gegebene bildliche Darstellung seines Kreuzopfers seine innerste Opfergesinnung dem himmlischen Vater gegenüber äußerlich wahrnehmbar zum Ausdruck bringen will.“ Wenn aber die Eucharistie als Opfer das Sakrament der Passion ist, wie die gesamte Tradition lehrt, so muß die symbolische Darstellung des Leidens durch die getrennten Gestalten, die *U.* mit Recht annimmt, auch das Leiden sakramental-wirklich enthalten; denn sacramenta id efficiunt quod significant. Die Gegenwart des Leibes und Blutes genügt nicht, um ein Opfer zu konstituieren; auch nicht die durch die getrennten Gestalten angeblich dargestellte Opfergesinnung; denn die Opfergesinnung macht nie ein verum et proprium sacrificium aus. Nach dem Trident. ist Christus selbst offerens sacerdotum ministerio; die obige juristische Auslegung, daß Christus opfert, indem sein Stellvertreter opfert, genügt nicht. Ebenso geht die ganze Erlösungsgnade vom Meßopfer aus, nicht nur helfende Gnade und Nachlaß der Sündenstrafen, da ja die Messe die Applikation der Kreuzesopfergnaden ist. Wenn *U.* von der annehmbarsten Meßopfertheorie spricht, scheint er keine Theorie für sicher zu halten. Sicher ist in der Tat nur die traditionelle Mysterienauffassung.

Über Volksbildung und Weltanschauung.

Von Prof. Dr. Fritz Tillmann in Bonn.

Wer es versucht, sich in die unübersehbare Literatur zur Frage der Bildung im allgemeinen und der Volksbildung im besonderen einzuarbeiten, stößt immer wieder auf die Klage, daß Einsicht und Verständigung durch die Ungeklärtheit der einschlägigen Begriffe erschwert, ja unmöglich gemacht werden¹. In der Tat ist das Wort Bildung zu einer Münze geworden, die so oft aus einer Hand in die andere gewandert ist, daß man ihre Aufschrift und ihren Kurswert kaum noch erkennen kann. Nicht bloß wird das Wort „Bildung“ in den mannigfaltigsten Bedeutungen gebraucht, oft genug verschiebt sich bei demselben Schriftsteller sein Sinn und wird jetzt bald in einem engeren Sinn, etwa der Allgemeinbildung, bald in einem so weiten Sinne gebraucht, daß es einfach die gesamte Lebensaufgabe des Menschen umspannt. Eine solche Lage schließt eine Verständigung aus; die Urteile über den Wert der Bildung, über das Bildungsziel, über die Wege und Mittel der Bildung streben so weit als möglich auseinander.

Sucht man nun noch den inneren Zusammenhang der Bildung mit der Weltanschauung zu ermitteln, stellt man die Frage, welchen Einfluß der Weltanschauung auf die Gestaltung des Bildungsideals wie auf die Bewertung der Bildungsmittel und Bildungsgüter eingeräumt werden muß, so steigert sich die Verwirrung, so verschärfen sich die Gegensätze und Spannungen.

Gegenüber einer solchen Lage gibt es nur einen Weg: Wer über Bildung oder Volksbildung sprechen will, muß zuerst eindeutig klarstellen, was er darunter versteht. Möglichste Klärung des Begriffes, Abgrenzung des Begriffes Bildung gegenüber den benachbarten der Erziehung und der Kultur, Unterscheidung einer irgendwie verstandenen Allgemeinbildung von Fach- oder Berufsbildung ist die erste und notwendigste Forderung.

I.

Was meinen wir denn eigentlich, wenn wir einen Menschen gebildet nennen und einen anderen ungebildet? Wenn jemand seinen Fisch mit dem Messer verzehrt oder, wenn er ins Zimmer tritt, seinen Hut auf dem Kopf behält, so sagen wir, er sei ungebildet. Hier ist der Begriff Bildung im Sinne guter Umgangsformen oder als gesellschaftliche Bildung verstanden. Aber wir nennen auch den ungebildet, der unsere großen Dichter und Schriftsteller nicht kennt, und nehmen hier den Begriff im Sinne von Wissensbildung. Wer teilnahmslos an der Not seiner Mitmenschen vorübergeht, von dem sagen wir, es fehle ihm an Herzensbildung, und wer dem ersten Ansturm seiner Leidenschaften und Triebe zum Opfer fällt, bei dem sprechen wir von einem Mangel an Willensbildung.

¹ Vgl. L. von Wiese, *Soziologie des Volksbildungswesens*. München u. Leipzig 1921, 5 ff.

Wir sehen schon, auf diesem Wege kommen wir nicht zum Ziel. Befragen wir daher einmal die Literatur. In seiner grundlegenden Schrift „Bildungspflicht und Katholizismus nach den Grundsätzen der christlichen Ethik dargestellt“ schreibt der Münchener Moralthologe *Franz Walter*: „Das christliche Bildungsideal bezweckt nichts Geringeres als die Verähnlichung des Menschen mit Gott in sittlicher Vollkommenheit. Der Heiland selbst hat es aufgestellt mit der Aufforderung, daß wir vollkommen seien, wie der Vater im Himmel vollkommen ist. Dieses „Wie“ kann natürlich niemals die Gleichheit der Vollkommenheit des endlichen Wesens mit dem wesentlich Guten bedeuten, so wenig, ja noch weit weniger, als in dem Gebote, daß wir den Nächsten wie uns selbst lieben, die Gleichheit der Liebe gefordert wird. Das „Vollkommensein wie Gott“ liegt vielmehr in der völligen Übereinstimmung des menschlichen mit dem absolut vollkommenen Willen Gottes. Bildung in der Auffassung der christlichen Ethik besteht also in der gleichen Gesinnung mit Gott, daß wir lieben, was er liebt, und verabscheuen, was er verabscheut. Es gilt daher, die Züge des Gotteskinds aus der Seele des Menschen herauszuarbeiten, oft mit Hammer und Meißel, mit sittlichem Kampf und Aszese, um das spröde Material in die Form der Schönheit zu bringen².“ Es springt in die Augen, daß hier der Begriff „Bildung“ mit dem der Heiligkeit oder der christlichen Vollkommenheit gleichgesetzt und verwechselt wird. Daß damit der übliche Sprachgebrauch völlig verlassen und dem Begriff eine Ausdehnung gegeben wird, die unzulässig ist, ist ohne weiteres klar. Heiligkeit ist nicht Bildung und Bildung nicht Heiligkeit, wenn natürlich auch im Ganzen der christlichen Persönlichkeit und in der Ausgeglichenheit ihrer Entfaltung Beziehungen vorhanden, ja notwendig sind. *Walter* ist auch gar nicht imstande, seine Fassung des Begriffes Bildung durchzuführen. Denn sobald er aus der Theorie zu den Bildungsbestrebungen der Gegenwart herabsteigt, liest man, daß es für jeden Christen eine Ehrenpflicht sei, auf eine edle Geistes- und Herzensbildung, so weit sie ihm erreichbar und seinem Stande angepaßt sei, Wert zu legen³. Also ist edle Geistes- und Herzensbildung etwas von der christlichen Heiligkeit Verschiedenes und gewiß nicht mit „Hammer und Meißel, mit sittlichem Kampf und Aszese“ zu erlangen. Und noch größer wird die Verwischung der Grenzlinien, wenn einige Zeilen weiter Bildung gleich Fachbildung gesetzt und die sittliche Pflicht für den einzelnen verkündet wird, sich den Grad von Bildung anzueignen, ohne den er den Anforderungen seines Berufes nicht allseitig genügen kann⁴. Es wäre ein leichtes,

² M. Gladbach 1922, 68 f.; vgl. 85, 147 f., 286.

³ A. a. O., 147.

⁴ A. a. O., 148. Damit berührt sich in etwa auch die Auffassung von Alois Wurm, Grundsätze der Volksbildung, M. Gladbach 1913, 34, der die Teilziele der Volksbildung zusammenlaufen läßt „in das Bild des gesunden, kraftvollen, aktiven, widerstandskräftigen, selbständigen, in sich fest ruhenden und innerlich reichen Menschen, der auch notwendig zu den anderen

dem hier gegebenen Beispiel noch zehn andere hinzuzufügen. Das Ergebnis wäre das gleiche. Gehen wir dafür lieber unseren Weg und fragen zunächst einmal ganz schlicht und einfach, was denn eigentlich das Wort Bildung bedeutet. Da ergibt sich, daß es zunächst nichts anderes besagt als eine gewisse Schulung unseres Könnens oder unserer Fähigkeiten, gleichgültig, ob dabei an die körperlichen, die geistigen, die ästhetischen, gesellschaftlichen oder die des Gemütes gedacht wird. Wir sprechen ja von Körperbildung, von Wissensbildung, von künstlerischer und gesellschaftlicher Bildung, von Verstandes-, Herz-, Gemüts- und Willensbildung. Das gleiche, was in allen diesen Bezeichnungen steckt, ist die Schulung und Formung auf dem betreffenden Teilgebiete, wobei — mindestens stillschweigend — auch an ein Vorbild, nach dem, oder an ein Ziel, auf das hin man sich bildet, mitgedacht ist⁶. Zu beachten ist auch, daß das Wort Bildung zunächst noch nichts darüber sagt, ob dabei an Selbstbildung oder an Fremdbildung, Bildung durch andere gedacht ist. Nur ergibt sich aus dem allgemeinen Sprachgebrauch, daß der Bestandteil der eigenen Betätigung viel stärker hervortritt, als es z. B. bei dem verwandten und noch näher zu besprechenden Begriff der Erziehung der Fall ist. Von den genannten Erscheinungsformen der Bildung heben sich nun zwei andere sehr deutlich ab, das sind die Begriffe der Fachbildung und der Allgemeinbildung. Man darf allgemeiner Zustimmung sicher sein, wenn man als Fach- oder Berufsbildung die Summe von Kenntnissen und Fertigkeiten versteht, die einer haben muß, um den Anforderungen eines bestimmten Faches oder Berufes, etwa als Handwerker, Künstler oder Wissenschaftler, genügen zu können. Ebenso leuchtet ein, daß der Begriff der Fachbildung für die hier zu behandelnden Fragen ausscheidet.

Dagegen kommen wir an den Kern unserer Frage heran, wenn wir jetzt den Begriff der Allgemeinbildung etwas näher ins Auge fassen. Aus dem Gegensatz zur Fachbildung ergibt sich sofort, daß bei der Allgemeinbildung an den Erwerb und den Besitz von Kenntnissen und Fähigkeiten gedacht ist, welche außerhalb des Rahmens des jeweiligen Faches liegen. Nehmen wir einmal das uns am nächsten liegende Beispiel des Theologen. Was zu seiner Fachbildung gehört, wissen wir. Wir dürfen ihn allgemein gebildet und damit überhaupt einen Gebildeten nennen, wenn er sich außerdem noch gewisse Kenntnisse auf profanem Gebiet: der Geschichte, der Literatur, der Kunst usw., erworben und zu seinem geistigen Besitztum gemacht hat. Daraus erhellt aber ein zweifaches: 1. Allgemeinbildung ist nicht einfach eine Anhäufung von Wissensstoff; sie verlangt vielmehr eine geistige Verarbeitung der aufgenommenen Kenntnisse, welche sowohl der gesellschaftlichen Stellung wie der seelischen Haltung des einzelnen angepaßt ist. Allgemeinbildung ist eine andere beim Handwerker und beim Akademiker; bei beiden aber bedeutet sie eine Teilnahme an allgemeinen Kultur-

ein wahrhaftiges und richtiges Verhältnis findet, der in der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit der ihn umgebenden Welt seinen rechten Standpunkt zu gewinnen weiß.“

⁶ Vgl. Volksbildungsarchiv, III (1910), 566 f.

gütern, welche keine äußerliche und stofflich-tote, sondern eine innerliche und lebensvolle ist⁶.

2. Im Begriff der Allgemeinbildung liegt ohne Zweifel das Schwergewicht auf der Seite des Geistigen, des Intellektuellen, des Wissens. Nun ist es eine Binsenwahrheit, wenn man feststellt, daß nicht die Masse des Wissens zum Gebildeten macht, daß einer bei großem Wissen sehr ungebildet sein kann, daß also eine Verarbeitung des Gewußten, eine geistige Besitznahme und eine Einarbeitung in das Ganze der Persönlichkeit notwendig dazu gehört. Immerhin aber ist es gerade für die Ziele, denen wir zustreben, die wir ja letzten Endes zum Gedanken der Volksbildung vordringen wollen, wichtig, diese Erkenntnis festzuhalten. Sie wird für die Bestimmung des Bildungszieles, für die Wahl und Beurteilung der Bildungsmittel von Bedeutung sein.

Zusammenfassend ist also zu sagen, daß unter Allgemeinbildung gegenständlich die Vermittlung von Kulturgütern verstanden ist, welche über die Fachbildung hinausliegen, funktionell aber eine Aufnahme und Verarbeitung von Kenntnissen der genannten Art in einem Umfange, wie es dem individuellen Bedürfen und Können angepaßt ist.

Um den so erarbeiteten Begriff der Bildung im Sinne von Allgemeinbildung noch mehr zu klären, wollen wir ihn jetzt mit dem Begriff der Erziehung wie auch mit dem der Kultur zu vergleichen suchen.

1. *Otto Willmann*⁷ nennt Erziehung „die fürsorgende, führende und bildende Einwirkung gereifter Menschen auf die Entwicklung werdender, um diesen an den die Lebensgemeinschaften begründenden Gütern Anteil zu geben.“

Zerlegt man diese Begriffsbestimmung in ihre einzelnen Bestandteile, so ergeben sich folgende:

a) Gegenstand der erzieherischen Tätigkeit ist der werdende Mensch, das Kind. Gegenstand der bildenden, insbesondere der volksbildenden Tätigkeit ist der erwachsene Mensch, derjenige, der wenigstens eine gewisse berufliche Schulung durchgemacht hat und in diesem Beruf tätig ist.

b) Träger der erzieherischen Tätigkeit ist der gereifte Mensch. Wir sagen vielleicht besser, der mit einer gewissen Autorität umkleidete Mensch, wie es die Eltern, die Lehrer, die Geistlichen sind. Sie treten dem zu Erziehenden gegenüber mit einer, wenn man so sagen darf sakralen Hoheit, die einen Schimmer des Göttlichen besitzt, und eben in ihm ruht zum großen Teil die Hingabe und das Vertrauen des Zöglings wie der Erfolg der Erziehung selbst. Bei der Bildung dagegen tritt dieser Gesichtspunkt zum mindesten stark zurück. Die Reife wie das Alter des Bildungsempfängers zerstören den Nimbus und schaffen viel eher eine Plattform der Gleichberechtigung. Man hat nicht mit Unrecht

⁶ „Der Volksbildner darf aber keinen Stoff bieten, der über die Kräfte seines jeweiligen Publikums geht, und er muß ihn so bieten, daß diese Kräfte ihn wirklich anzueignen vermögen.“ Wurm, a. a. O., 49.

⁷ Lexikon der Pädagogik. Freiburg 1913, I, 1158.

den Mißerfolg gerade der volksbildnerischen Arbeit darauf zurückgeführt, daß der eine Teil sich zu sehr in der Rolle der Schenkenden wußte, während der andere auf die Stufe der, man möchte fast sagen Almosenempfänger herabgedrückt wurde. Die Verschiedenheit der Lebensalter wie der körperlich-geistigen Voraussetzungen schafft hier stark verschiedene Bedingtheiten und Forderungen.

c) Damit hängt ein drittes unmittelbar zusammen. Alle Erziehung ist in viel stärkerem Maße Fremderziehung, als es bildnerische Arbeit sein kann. Gewiß ist Erziehung nicht nur Tätigkeit der Erzieher, sie setzt auch die Mitarbeit ihres Zöglings voraus und wird so auch Selbsterziehung. Aber Bildung fordert doch in ganz anderem Umfang die Eigenarbeit des zu Bildenden. Dieser ist eben nicht mehr Kind, sondern Erwachsener, bei dem die persönliche Auseinandersetzung mit dem Bildungsstoff, seine lebendige Verschmelzung mit dem Ganzen seiner Persönlichkeit unerläßlich ist. *Albert Rumpf* hat immer wieder die wichtige Einsicht betont, daß sich der eigentliche Bildungsvorgang unseren Blicken entzieht⁸. Wir vermögen wohl das Bildungsgut an den Menschen heranzutragen, es entsprechend seiner Eigenart und seinem Bedürfnis auszuwählen, aber dann muß er selbst lebendig und schöpferisch das begonnene Werk vollenden. Der Erzieher aber ist ganz anders in der Lage, die Wirkung seiner Tätigkeit zu überschauen und je nach dem Ergebnis seine Arbeit und seine Arbeitsweisen einzurichten.

d) *Willmann* bestimmt als Aufgabe der Erziehungsarbeit die Anteilnahme des Zöglings an den die Lebensgemeinschaften begründenden Gütern. Verstehe ich das recht, so ist damit sowohl die Eingliederung des werdenden Menschen in Anschauung, Sitte und Lebensführung seiner Umwelt gemeint als auch die Befähigung zu selbständiger Berufserfüllung innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft. Erziehung will den Menschen zu einem brauchbaren Gliede der Volksgemeinschaft heranziehen, in der Entfaltung und Ausgleichung seiner Anlagen den künftigen Lebensberuf vorbereiten und ihn zu einer lebendigen und fruchtbaren Zelle in dem großen Organismus machen, in den er hineingeboren wurde. Damit geht Erziehung auf das Wesentliche und Unentbehrliche; sie haucht gleichsam aufs neue dem Stoff den Odem des Lebens ein. Gerade hier zeigt sich besonders deutlich der Unterschied der Erziehung von der Bildung. So hoch man auch den Wert der Bildung einschätzen mag, man kann sie doch weder das Begründende noch das Unentbehrliche nennen. Sie hat vielmehr die Aufgabe, das Leben des einzelnen zu bereichern, ihm einen volleren Anteil an dem Leben der Gemeinschaft zu sichern und ihn dadurch zu erhöhter und gesteigerter Leistung zu befähigen. Es liegt mir natürlich fern, der Bildung nur die Aufgabe zuzuweisen, himmlische Rosen ins irdische Leben zu flechten. Wir werden noch ihre innere und notwendige Bedeutung für die Entfaltung der Per-

⁸ Vgl. z. B. *Die Bücherwelt*, XXIII (1926), 437 ff.

sönlichkeit herauszustellen haben. Aber es kann doch nicht bezweifelt werden, daß sie im Lebensganzen an die zweite Stelle rückt, daß sie erst auf dem Boden gedeihen kann, den Erziehung und Berufsbildung geschaffen haben.

2. Einfacher liegen die Dinge, wenn wir den Begriff der Kultur gegen den der Bildung abgrenzen, obschon auch dieser so wenig umrissen und so schwebend wie nur möglich ist. Von vornherein scheidet hier Kultur in dem Sinne aus, wie wir etwa von einem Menschen sagen, daß er Kultur habe. Hier hat sich der Begriff der Kultur dem der Bildung im volkstümlichen Sprachgebrauch so annähert, daß sie sich fast decken. Der Ausgangspunkt alles dessen, was wir Kultur nennen, liegt in dem Gottesauftrag an den Menschen: Seid fruchtbar und mehret euch und bevölkert die Erde und macht sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und die Vögel am Himmel und über alles Getier, das sich auf Erden tummelt (Gn 1, 28). Indem der Mensch diese sichtbare Welt erobert und in seinen Dienst zwingt, schafft er Kultur. Kultur ist nicht das Werk eines einzelnen, sondern die schöpferische Leistung aller Geschlechter und Zeiten. Was wir an wirtschaftlichen, technischen, wissenschaftlichen, künstlerischen, sittlichen und religiösen Erkenntnissen und Errungenschaften besitzen, all das gehört zur Kultur. Die Kultur bildet das Erbe, das ein Geschlecht an das andere, ein Volk an das andere weitergibt, und an deren Ausbau und Fortschritt alle gearbeitet haben. Sie entspringt aus dem unausrottbaren Trieb zum Fortschritt und empfängt ihre Nahrung aus jeder neuen Errungenschaft, die dem aufwärts dringenden Menschengeschlecht wieder neue Weiten und neue Möglichkeiten erschließt. In den einzelnen Volksgemeinschaften hat Kultur ihre Träger, aber darüber hinaus strebt sie zu einer umfassenden Gestaltung, in der alle Einzelkulturen in die Menschheitskultur einmünden. Was demnach eine Zeit oder ein Volk an geistigen, wirtschaftlichen und künstlerischen und sittlich-religiösen Errungenschaften besitzen, all das bildet ihre Kultur. Daraus ergibt sich, setzen wir jetzt die Beziehung der Bildung zur Kultur, ein zweifaches:

a) Kultur ist Besitzstand einer Volksgemeinschaft, Bildung Besitzstand eines einzelnen⁹. Wie Kultur das Erbe wie die Aufgabe einer Gemeinschaft ist und nur von dieser aufgenommen, gefördert und weitergegeben werden kann, so ist Bildung immer nur Angelegenheit des einzelnen. Indem er das Bildungsgut aufnimmt und verarbeitet, bereichert er sein persönliches Leben, befähigt er sich selbst zu einer empfangenden wie schöpferisch spendenden Teilnahme an der Kulturgemeinschaft, in die er hineingeboren wurde.

b) Es gibt für den einzelnen zwei Wege, welche ihn zur Teilnahme an der Kultur wie zur schöpferischen Mitarbeit an ihr führen, Erziehung und Bildung. Wir werden auch hier im Rahmen unserer bisherigen Erkenntnisse bleiben, wenn wir den Weg der Erziehung als den ersten und grundlegenden, den der Bildung als den zweiten, aber umfassenderen bezeichnen. Denn so sehr auch die Erzie-

⁹ Joh. Höing, Dichtung und Weltanschauung. Habelschwerdt 1926, 20.

hung zum Menschen und zur Berufsarbeit in den Strom der jeweiligen Kultur eingebettet ist und von ihm bedingt erscheint, so ist es doch eigentlich erst die Bildung, welche den einzelnen zur bewußten, sein Leben bereichernden und verschönernden Teilnahme an allen Kulturgütern befähigt. Dabei bleiben für die innere Wesensgestaltung und die Verschiedenheit von Bildung und Erziehung die Merkmale bestehen, die wir oben entwickelt haben.

Zusammenfassend können wir jetzt sagen, daß es die Aufgabe aller Bildung ist, den Menschen zu einer lebendigen Teilnahme an den Kulturgütern seiner Zeit und der Volksgemeinschaft, deren Glied er ist, zu befähigen. Es ist im wesentlichen das gleiche, was *Friedrich Paulsen*¹⁰ einmal so ausgedrückt hat: „Gebildet ist, wer mit klarem Blick und sicherem Urteil zu den Gedanken und Ideen, zu den Lebensformen und Bestrebungen seiner geschichtlichen Umgebung Stellung zu nehmen weiß!“

II.

Damit ist der Weg zu der zweiten Frage geebnet, die uns im Rahmen unserer Fragestellung beschäftigen muß: Was heißt und was ist Volksbildung? Man kann den Begriff „Volk“ in diesem Worte in einem doppelten Sinne verstehen: einmal als den Gegenstand des volksbildnerischen Bestrebens, also im Sinne einer soziologischen Unterscheidung, dann aber auch als Ziel oder Aufgabe dieses Strebens, wobei dann „Volk“ im Sinne von lebendiger Volksgemeinschaft verstanden wird. Dabei übergehe ich eine dritte mögliche Bedeutung, wobei „Volk“ im Sinne von volksgemäß oder volkstümlich verstandener Volksbildung eine dem Volke angepaßte Bildung bezeichnen würde¹¹.

Gehen wir aber von dem Begriff der Bildung aus, so ist uns ohne weiteres klar, daß es eine Volksbildung im Sinne einer Massenwirkung nicht geben kann. Bildung bleibt immer Aufgabe des einzelnen Menschen, eine Gesamtheit kann daher auch nur auf dem Wege der Erfassung aller einzelnen Glieder gebildet werden. Die Bildung kann hier nicht anders verfahren wie die Erziehung: beide vermögen zwar ihre Tätigkeit gleichzeitig auf eine Mehrzahl von Objekten auszudehnen, im Grunde und letzten Endes aber sind sie an den einzelnen gewiesen. Ja, die Auswahl der Erziehungs- und Bildungsmittel, die Art und Weise ihrer Anwendung, schließlich sogar das Bildungs- und Erziehungsziel selbst sind im gewissen Sinne vom einzelnen abhängig und müssen auf ihn abgepaßt und eingestellt werden.

Fassen wir daher zuerst einmal Volksbildung im Sinne einer soziologischen Unterscheidung, so bedeutet Volk die unteren Gesellschaftsschichten, genauer alle diejenigen, denen nicht, dank ihrer Zugehörigkeit zu den oberen Ständen, der Weg zur Bildung offensteht. Im allgemeinen sind also in Stadt und Land alle diejenigen gemeint, die in ihrer Jugend nur eine Volksschule besucht haben.

¹⁰ Gesammelte pädagogische Abhandlungen. Stuttgart 1912.

¹¹ *L. von Wiese*, a. a. O., 5 ff.

Ihnen eine angemessene Teilnahme an den Kulturgütern ihrer Volksgemeinschaft und damit eine lebensvolle Zugehörigkeit zu dieser selbst zu erschließen, ist die Aufgabe der so verstandenen Volksbildung. Es sollte nicht erst gesagt zu werden brauchen, daß bei dieser Fassung des Begriffes „Volk“ dem Worte nichts Minderwertiges anhaftet; es ist nur der Ausdruck der tatsächlichen Verhältnisse und Lagerungen innerhalb unserer bürgerlichen Gesellschaft. Immerhin kann man es in einer wirtschaftlich-ständisch zerklüfteten Welt begreifen, daß an dem Wort Volksbildung ein Duft haftet, der auch die Sache in den Augen vieler verdächtig und unwertig werden läßt. Man sollte aber nicht vergessen, daß die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Schicht noch lange nicht mit Bildung oder Unbildung gleichgesetzt werden kann. Der geebnete Weg und das offene Tor allein tun es nicht, man muß auch den Weg betreten und durch das Tor hindurchschreiten, wenn man in das Heiligtum der Bildung eintreten will. Jedenfalls entspricht der so verstandene Begriff der Volksbildung dem Sprachgebrauch und der allgemeinen Anschauung.

Anders verhält es sich mit der zweiten Deutung, die das Wort Volksbildung heute erfährt. Sie ist ohne Zweifel eine künstliche, die nachträglich, aus besinnlicher Vertiefung heraus hineingetragen ist. Daraus folgt freilich noch nicht, daß sie ohne Wert oder gar falsch ist. Schon *von Erdberg* bestimmt das Wesen der Volksbildung so: „So könnte man Volksbildung definieren als die Summe der lebendigen Verhältnisse zur Kultur, die in jedem Volksgenossen geweckt werden müssen im Interesse des Bestandes und einer gesunden Entwicklung der nationalen Kultur¹².“ Man braucht statt „nationaler Kultur“ bloß „Volksgemeinschaft“ zu sagen, um bei den Gedanken anzukommen, die *Anton Heinen* in seiner Schrift „Sinn und Zwecke in der Erziehung und Bildung“¹³ geistvoll und tiefschürfend entwickelt hat. Ich kann diese Schrift nicht eindringlich genug empfehlen und möchte sie in der Hand eines jeden sehen, der irgendwie auf dem Gebiete der Volksbildung mitarbeitet. Er erläutert seine Gedanken über Volksbildung am Beispiel des Arbeiters; aber dieses Beispiel gilt in ähnlicher Weise für jeden anderen Stand. Er schreibt: „Das Problem der Bildung des Arbeiters ist also dies: Wie findet der Arbeiter ein inneres, positives Verhältnis zu jener Welt, die hinter seinen ‚Arbeiterinteressen‘ erst beginnt? Wie kommt er dahin, auch diese Welt zu bejahen, sich an die Verwirklichung ihres Sinnes zu weihen? Erst wenn ihm diese Welt aufgegangen ist, wenn er seine organische Verflechtung mit dieser größeren Welt erlebt hat, so hat er das verengende Klassenbewußtsein überwunden und ist Stand, d. h. Glied des Volkes geworden. Erst jetzt kann er zu jenen Lebensfragen ein inneres Verhältnis finden, die über das Klasseninteresse hinausgehen, sich als Arbeiter im Ganzen wiederfinden. Zwar wird auch dann die Spannung des Klassenmäßigen bleiben, aber sie wird ihre Beschränktheit, ihren Radikalismus verloren haben. Aber

¹² *von Erdberg-Bäuerle*, Volksbildung und ihr Verhältnis zum Staat. Berlin 1918, 29.

¹³ M. Gladbach 1924, 64 ff.

was ist das für eine Welt, die jenseits der beschränkenden Klasseninteressen erst beginnt? Das ist ... die Welt der Familie, der Arbeitsgemeinschaft, der bürgerlichen Lebens- und Volksgemeinschaft. In dieser Welt muß sich der Arbeiter seelisch ansiedeln, in ihr muß er schöpferisch werden. Die Bildung erschließt ihm diese Welt, macht ihn sehend, daß er die Zusammenhänge dieser Welt erlebt, weckt ein geistiges Interesse, eine Liebe und Treue zu ihr, eine Hingabe an sie. Er soll diese Welt mit allen anderen Gliedern des Volkes als geistigen Besitz, als Gabe und Aufgabe gemeinsam haben. Er ist Arbeiter in dieser Welt, er hat in ihr eine bestimmte Funktion. Durch diese ist er wertvoll fürs Ganze, Mitträger, Mensch.“

Man wird in der Tat das letzte Ziel, die höchste Aufgabe aller Volksbildung nicht feiner und tiefer zeichnen können, als es hier geschieht. Der einzelne Volksangehörige soll den Beruf und die Stelle ganz ausfüllen, die Gott ihm gegeben hat. Aber darüber hinaus liegt die große, fruchtbare Welt der Volks- und Kulturgemeinschaft. Auf dem Wege der Bildung erschließt sie ihm ihre Werte und Zusammenhänge und, ohne ihn seiner eigensten Berufsaufgabe zu entfremden, zeigt sie ihm, wie er ein lebendiges Glied eines lebensvollen Ganzen, ein wertvoller, ja unentbehrlicher Träger, Hüter und Pfleger der größeren Volksgemeinschaft zu werden vermag. So wird er der todbringenden Vereinzelung, in der seine Persönlichkeit langsam untergehen muß, enthoben, so empfängt er aus der starken Verbindung mit seinem Volk wertvollste Erkenntnisse und reichste Antriebe, so wird er selbst zu einem schöpferischen, die Gemeinschaft fördernden, lebensvollen Gliede an ihr. Aber der Weg zu so lebensstarker, schöpferischer Gemeinschaft ist der Weg der Bildung. Sie erschließt ihm, soweit er dafür aufnahmefähig und bereit ist, das Erbe an Kulturgütern, das ihr anvertraut ist, sie lehrt ihn Zusammenhänge und Aufgaben sehen, die dem, der nur die ewig gleichgestellte Uhr seines täglichen Frondienstes sieht, immer verschlossen bleiben, sie zeigt ihm, daß auch seine Berufsarbeit, sie mag noch so unbedeutend scheinen, wie sie will, in diesem größeren Ganzen ihre unentbehrliche Aufgabe zu erfüllen und so ihm wirkungsvoll und lebendig zu dienen hat.

Aber gerade hier, wo das höchste Ziel aller Volksbildung aufgerollt wird, bewährt sich die Begriffsbestimmung der Bildung, die wir gegeben haben. Indem sie den Volksgenossen in die Kulturwerte seiner Gemeinschaft einführt, sie lebensvoll aufnehmen und liebend umfassen lehrt, entwurzelt sie ihn nicht und macht ihn nicht unfroh und unzufrieden, sondern zeigt ihm die innere Kraft, den gegliederten Aufbau und die großen und die kleinen Erfordernisse eines lebendigen Ganzen, für das man als treffendstes Bild stets das Bild vom Körper und seinen Gliedern angesehen hat. Wer denkt da nicht unwillkürlich an das Wort des Apostels: „Wenn der Fuß spräche, weil ich nicht Hand bin, gehöre ich nicht zum Leibe, so gehört er deswegen doch dazu. Wenn das Ohr sagen wollte, weil ich nicht Auge bin, gehöre ich nicht zum Leibe, so gehört es deswegen doch dazu. Wenn der ganze Leib nur Auge wäre, wo bliebe das Gehör? wenn

ganz Gehör, wo bliebe der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder gesetzt, jedes von ihnen besonders am Leibe, wie er wollte . . . So aber sind es zwar viele Glieder, aber nur ein Leib. Das Auge darf nicht zur Hand sagen, ich bedarf deiner nicht, oder der Kopf zu den Füßen, ich bedarf eurer nicht. Vielmehr gerade die scheinbar schwachen Glieder am Leibe sind notwendig . . . Gott aber hat den Leib zusammengesetzt und dem zurückgesetzten (Glieder) besondere Ehre bestimmt, damit es keine Spaltung im Leibe gebe, sondern die Glieder einträchtig füreinander sorgen. Und wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, wenn eines geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit (1 Kor 12, 15—26). Das ist das unendlich heilige und schöne Wunschbild, das wie ein wunderseliger Traum von einer wahren Menschenfamilie und Menschengemeinschaft kündet, das aller Volksbildungsarbeit ihren letzten Sinn erschließt und ihre höchste Weihe gibt.

III.

Ich weiß keine bessere Überleitung zu dem Letzten, was wir zur Fragestellung „Volksbildung und Weltanschauung“ zu sagen haben, als das Wort des Apostels, das unmittelbar an die eben angeführte Stelle anschließt: Ihr aber seid Christi Leib und Glieder jeder an seinem Teil (1 Kor 12, 27). Denn hier wird die menschliche Lebensgemeinschaft in die gnadenreiche Heiligkeit der christlichen Lebensauffassung erhoben und ganz auf den Boden der christlichen Weltanschauung gestellt. Die ganze Zerfahrenheit der Volksbildungsbestrebungen von heute, ihre Haltlosigkeit und Erfolglosigkeit fließen zuletzt aus ihrer ängstlichen Scheu vor dem Bekenntnis zu einer bestimmten Weltanschauung. Ich brauche dafür als Kronzeugen nur den bedeutendsten Führer auf dem Gebiete des Volksbildungswesens, *Robert von Erdberg*, anzurufen, der die inhaltschweren Sätze geschrieben hat: „In dem Mangel eines einheitlichen Zieles liegt aber die größte Schwierigkeit für die Volksbildungsbewegung der Gegenwart überhaupt. Indem die einzelnen Richtungen neben-, zum Teil direkt gegeneinander arbeiten, kann keine für ihre Ziele absolute Gültigkeit in Anspruch nehmen. So wird etwas von der Zerfahrenheit und Ziellosigkeit, die das geistige Leben der Gegenwart überhaupt charakterisiert, sehr zum Schaden auch in die Volksbildungsbewegung hineingetragen — ja, wenn man es schroff ausdrücken wollte, dürfte man sagen, ob eine Zeit, die eines einheitlichen Bildungszieles entbehrt, überhaupt den Beruf habe, an der Bildung des Volkes mitzuarbeiten¹⁴.

Versuchen wir es daher die Bedeutung der Weltanschauung für alle Bildung aufzuweisen. Dabei ist aber nicht an die Bildungskraft gedacht, welche der Weltanschauung an sich eignet; es handelt sich vielmehr um die grundlegende und maßgebende Bedeutung, welche der Weltanschauung für die Bildungs-

¹⁴ Handwörterbuch der Staatswissenschaften, VIII, 404. Vgl. *Walter Hofmann*, Der Weg zum Schrifttum. Berlin 1926, 21: Die Weltanschauung als wichtigste Bildungskraft ist auch in der Volksbildung dazu da, daß von ihr Gebrauch gemacht wird.

aufgabe als solche zukommt: nicht Weltanschauung als Bildungsgut, sondern Weltanschauung als regulatives Prinzip der Bildung¹⁵.“

Was ist denn Weltanschauung? Sie ist der Inbegriff der Gedanken, die die Gesellschaft und der einzelne über Wesen und Zweck der Welt und über Stellung und Bestimmung der Menschheit und der Menschen in ihr bewegen. Was bedeutet die Gesellschaft, in der ich lebe, und ich selber in der Welt? Was wollen wir in ihr? Was erhoffen wir von ihr? Was schulden wir ihr? Die Antwort, zu der die vielen einzelnen auf diese Grundfragen des Daseins gelangen, entscheidet über den Geist, in dem sie und ihre Zeit leben¹⁶. Die Weltanschauung gibt demnach die Antwort auf die Frage nach dem Sinn und der Aufgabe des Lebens und wird damit zur maßgebenden Richtschnur für die Lebensauffassung und die Lebensgestaltung.

Die Weltanschauung des Katholiken ist sein katholischer Glaube. Sie ist nicht eine unter vielen, sondern sie ist nach seiner Überzeugung die eine, welche aus Gottes Offenbarung stammt und darum das Siegel der Wahrheit an ihrer Stirne trägt. Sie kennt keine Unsicherheit und kein Schwanken, sie wechselt nicht mit dem Kommen und Gehen der Kulturen und Völker; sie ist nicht abhängig von den Ergebnissen menschlicher Weisheit und wissenschaftlicher Arbeit; sie besitzt unverrückbare Ziele und zeigt die Wege dazu in leuchtender Klarheit. Sie nimmt in Wirklichkeit für ihre Ziele absolute Geltung in Anspruch und macht aller Zerknirschtheit und Ziellosigkeit auf allen Gebieten menschlicher Betätigung ein Ende. So ist sie denn auch imstande, das regulative Prinzip aller echten Bildungsarbeit zu werden, sie weist ihr unmittelbare Ziele, stellt ihr gottgegebene Aufgaben, erhebt sie zur Höhe einer sittlichen Pflicht und gibt ihr die sicheren Maßstäbe, an denen sie das Wertvolle vom Unwertigen, das Gold von der Schlacke unterscheiden kann. Diese Bedeutung der katholischen Weltanschauung für Bildung und Volksbildung sehe ich des näheren in einer vierfachen Richtung.

1. Sie bestimmt mit innerer Notwendigkeit das Bildungsziel. Denn nur die Weltanschauung entschleiern uns den Sinn der Welt und unseres eigenen Lebens; sie beantwortet allein die alte Frage: Wozu bist du auf Erden? Die katholische Weltanschauung ist eingesenkt in die Ewigkeit, für die Gott uns geschaffen, Christus uns erlöst, der Hl. Geist uns seine Gnaden gespendet hat. Jetzt weiß der Mensch, daß der Sinn seines Lebens in Gott ruht, und daß er diesen Sinn erfüllt durch die allseitige und ausgeglichene Entfaltung seiner Kräfte und Anlagen zur christlichen Persönlichkeit. Keine Kraft darf brach liegen, keine Anlage ungenutzt bleiben, das gilt für die im engeren Sinne persönlichen Aufgaben, das gilt mit der gleichen Kraft für die Beziehungen des einzelnen zur Gemein-

¹⁵ Im Gegensatz zu dem eben angeführten Urteil von W. Hofmann verlangt Paul Sakmann, Volksbildung und Weltanschauung, 16 ff., die „viel angefochtene“ Neutralität gegenüber den Weltanschauungen.

¹⁶ Albert Schweitzer, Verfall und Wiederaufbau der Kultur. München 1923, 50.

schaft. Indem jeder Mensch zum Gotteskinde berufen wird und in der Verähnlichung mit Gott seine höchste Lebensaufgabe empfängt, erhält er ein Ziel von unvergleichlicher Hoheit, gewinnt sein Leben einen Sinn von einer Tiefe, die bis in die Abgründe Gottes und der Ewigkeit reicht. Aber in der katholischen Weltanschauung ist der einzelne nie als reines Einzelwesen verstanden, sondern von der Wurzel her in die Gemeinschaft des Reiches Gottes und aller, die gleich ihm zur Gotteskindschaft berufen sind, einbezogen. Diese Einheit des Persönlichkeits- und des Gemeinschaftsgedankens findet ihren symbolischen Ausdruck in kraftvoller Schönheit in der Gleichsetzung der Gottes- und Nächstenliebe als höchster religiös-sittlicher Forderung. So wird jede Gabe Gottes für den katholischen Menschen zu einer heiligen Aufgabe, so wird der Beruf, den er empfängt, die Arbeit, die er in ihm leistet, wahrhaft Gottesdienst. Und indem er sich als Glied am mystischen Leibe Christi erkennt, weiß er sich in Christo eins mit seinen Brüdern, sieht er sich und sein kleines Leben eingeordnet in eine größere Welt heiliger Gedanken und Aufgaben.

In diese große Linie der Sinnerfassung alles Menschenlebens tritt jetzt auch die Bildungsaufgabe und das Bildungsstreben. Beide stehen der christlichen Lebenserfassung nicht fremd oder gar feindlich gegenüber; sie werden vielmehr von dieser aufgenommen und in die einheitliche Lebensaufgabe eingearbeitet. Zwar begreifen wir jetzt, daß alle Bildung nie um ihrer selbst willen da ist, sondern daß auch sie dem größeren Ziele, dem Werden der christlichen Persönlichkeit, dienen muß. Aber sie verliert dadurch weder ihren Eigenwert noch ihre Würde, im Gegenteil, jetzt erst bleibt sie davor bewahrt, zu einem bloßen Nützlichkeitswert zu werden, den man fortwerfen kann, wenn er seinen Zweck erfüllt hat. Ist sie doch in unserer Auffassung ein unentbehrlicher Bestandteil der christlichen Persönlichkeit, des katholischen Menschen geworden. Es ist doch so, wie einmal Titius gesagt hat: Ohne eine Gesamtanschauung wäre keine Selbstbildung und keine wirkliche Persönlichkeitsbildung möglich, weil erst in ihr dem einzelnen ganz die Begrenztheit seiner Kraft, aber auch die Eigentümlichkeit seiner besonderen Aufgabe zum Bewußtsein kommt¹⁷. Hier wird das, was *Anton Heinen* gefordert, das Hineinwachsen in die Volksgemeinschaft, nicht nur verwirklicht, es wird bis in seine letzten Beweggründe hinein geheiligt und der innerlichen Fruchtbarkeit des göttlichen Willens teilhaftig. Erst in der reinen Luft so erhabener Wertung wird auch die eigene Weltanschauung nicht zur Kluft, die den Menschen von allen anderen trennt, die anders denken als er, sondern sie wird zum mächtigsten Antrieb, mit dem eigenen Besitz anderen zu dienen, die doch dasselbe Menschenantlitz und dieselbe Berufung tragen wie wir.

2. Die Weltanschauung ordnet den Bildungsvorgang ein in die Aufgabe der sittlichen Persönlichkeit überhaupt und gibt ihr innerhalb dieser ihre Stellung

¹⁷ Religion und Volksbildung. Volksbildungsarchiv, III (1913), 30 f.

und ihren Wert. Der alte Satz: Individuum est ineffabile, Das Individuelle ist das Unaussprechbare, das Einmalige, Unwiederholbare, kommt in der katholischen Weltanschauung zur vollen Geltung. Wohl ist das christliche Lebensideal in seinen Grundzügen für alle das gleiche. Aber in der Wirklichkeit ist es für jeden eine höchst individuelle und persönliche Aufgabe, die nur ihm gestellt ist. Wie schon äußerlich die Menschen voneinander verschieden sind, so sind sie es noch mehr in der Mischung von Talenten und Kräften, von Anlagen und Fähigkeiten, die der Schöpfergott in jeden einzelnen hineingelegt hat. Jetzt gewinnt die Lebensaufgabe für jeden eine allerpersönlichste Färbung; es heißt: bringe deine Anlagen und Fähigkeiten zur Entfaltung und Vollendung, wirke dein Menschsein aus in der Richtung und in der Weise, wie es dir geschenkt wurde. Die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Berufe und Aufgaben, der Stände und Stellungen findet hier ihre letzte Begründung und ihr inneres Recht, die Lebenskraft, die Leistungsfähigkeit und die Schönheit des gestalteten menschlichen Kosmos ihre Bürgschaft. Jetzt erst weiß der einzelne Mensch, daß er seine Kräfte entfalten, seinem Beruf leben, seine Aufgabe erfüllen muß, und daß er erst so ein lebendiges Glied jener überpersönlichen Menschheitsgemeinschaft wird, die das Ziel aller Entwicklung ist. Für alle Bildung und zumal für die Volksbildung ergibt sich daraus eine Folgerung von weittragender Bedeutung: Der Bildungsvorgang muß der primären Lebensaufgabe oder dem Beruf jedes einzelnen untergeordnet und angepaßt werden. Das aber bedeutet ein zweifaches:

a) Bildung kann niemals äußere Zufuhr von Wissensstoff sein: gebildet wird nur der, der in eigener geistiger Arbeit das Bildungsgut in sich aufnimmt und verarbeitet. Denn was an Bildungsarbeit geleistet werden kann, ist im Grunde nur Anregung zur Selbstbildung und eigenen geistigen Tätigkeit. Daraus folgt, daß aller Bildungsstoff dem Bedürfnis und der Empfänglichkeit des einzelnen angepaßt werden muß. Ist er das nicht, dann führt die Bildungsarbeit notwendig zur Halbbildung und Unbildung, sie entwurzelt den Menschen und entfremdet ihn seiner eigenen Aufgabe, statt ihn mit dieser zu versöhnen und sie im Lichte größerer Zusammenhänge bedeutsamer und wertvoller erscheinen zu lassen. Ich darf wohl an das schöne Wort von Milton erinnern:

Das Wissen gleicht der Speise. Man bedarf
Nur so viel, als die Mäßigkeit verlangt,
So viel, als wohl der Geist begreifen kann.
Die Überladung drückt ihn, und die Weisheit
Wird Torheit, wie die Nahrung Ekel wird.

b) Wichtiger und notwendiger als die Allgemeinbildung ist die Fach- und Berufsbildung. Nur der Mensch, der in seinem Beruf Tüchtiges leistet, ist ein wertvoller und geeigneter Gegenstand volksbildnerischer Arbeit. Die an der katholischen Weltanschauung gemessene Aufgabe lautet daher: Sei zuerst ein tüchtiger Bauer, ein gewissenhafter Arbeiter, ein brauchbarer Handwerker,

dann erschließe deine Seele auch der reichen und schönen Welt deiner Kultur- und Volksgemeinschaft. Nur so wird die Berührung mit dieser Welt wahrhaft fruchtbar, nur so lehrt sie den Beruf mit vermehrter Liebe umfassen und ausüben, nur so macht sie den Menschen glücklicher und besser.

3. Die Weltanschauung erhebt sowohl das Streben nach Bildung wie die Bildungsarbeit an anderen zu einer sittlichen, im Wesen der Persönlichkeit verankerten Pflicht. Und zwar ist diese Pflicht sowohl eine individuell-persönliche wie eine soziale. Sie ist eine individuell-persönliche. Denn wenn die Lebensaufgabe für jeden heißt: Werde und entfalte dich zur sittlichen Persönlichkeit, dann ist dieses Ziel nicht zu erreichen, wenn er nicht an dem Bildungs- und Kulturstand seiner Volksgemeinschaft irgendwie Anteil hat. Denn die Kulturhöhe eines Volkes greift so tief hinein in alle Berufe und Lebensverhältnisse, daß alle in ihrer Verwirklichung von ihr maßgebend bestimmt werden. Wie der Handwerker im Wettbewerb seiner Berufsgenossen verloren ist, wenn er nicht vorwärts schreitet und sich neue Arbeitsweisen und -mittel dienstbar macht, so geht es auch auf dem Gebiet des geistig-sittlichen Lebens. Es gibt niemanden, der in der Erweiterung seiner Bildung stillstehen könnte und dürfte, ohne sich selbst zu schädigen und seine Persönlichkeitsentfaltung zu hemmen. Er würde aber auch dem Triebe nach Bildung nicht gerecht werden, der in seiner Seele lebt. „Denn unveräußerlich bleibt des Menschen Recht und Pflicht, sich klar zu werden über sich selbst und über das, was ihn auf der Welt umgibt. Unverteilbar lebt in jedem der Drang, mit der Kenntnis dessen, was unter ihm und in ihm lebt, hinaufzudringen zu dem, was er nicht kennt, in die zusammenhängende Linie, die er in der Weltentwicklung wahrnimmt, über sich selbst hinaus fortzusetzen. Dieses nie ermattende und nie zu stillende Sehnen der Menschheit nach Höherbildung ... ist im Menschen verschieden ausgebildet, aber auch in dem Schwächsten mächtig¹⁸.“ Wohl mag es schwierig sein, den Umfang der Bildungspflicht schärfer zu umgrenzen, und es ist hier nicht unsere Aufgabe, es zu versuchen. Aber am wenigsten der katholische Mensch darf diese Pflicht verkennen, der weiß, daß er auch das Talent seiner geistigen Kräfte nicht in die Erde vergraben darf. Die Pflicht, von der wir sprechen, ist aber auch eine soziale, d. h. eine solche, welche sich aus der Beziehung des einzelnen zu seiner Volksgemeinschaft ergibt. Er kann und darf in dieser niemals ein Nutznießer sein, er muß sie an seiner Stelle und mit seinen Kräften pflegen und fördern. Denn der kulturelle Besitz, den ein Volk von den Geschlechtern vor ihm übernommen hat, ist nicht wie ein unerschöpflicher Brunnen, aus dem man immerfort trinken könnte. Er kann vielmehr auch vergeudet und aufgezehrt werden. Es ist vielmehr Pflicht jedes Geschlechtes, den Besitzstand nicht nur zu erhalten, sondern ihn zu vermehren und weiterzugeben. Aber diese soziale Hypothek, die auf jeder Volksgemeinschaft lastet, wäre ein bloßer Schein, wenn nicht

¹⁸ *Herm. Diels*, Die Organisation der Wissenschaft, 690.

jeder einzelne Volksgenosse an ihr mitzutragen hätte. Denn der Kulturfortschritt der Gemeinschaft ist nur dann gesichert, wenn die Errungenschaften der großen Bahnbrecher von einem großen Kreise aufgenommen werden und immer neue geistige Kräfte aus ihm emporsteigen¹⁹. Schon um der Lebendigkeit des Volkskörpers willen muß gefordert werden, daß er keine abgestorbenen und toten Zellen fortschleppt. Mag auch die Leistung der einzelnen Volksgenossen noch so klein sein, sie hat im ganzen ihre Stelle und ihre Bedeutung, und wäre sie auch nur der Erweis der schöpferischen Lebenskraft, die der Volksgemeinschaft und ihrem geistigen Besitzstand eignet.

Endlich aber steht dem natürlichen Recht des einzelnen Menschen auf Teilnahme am Wissen und an den Kulturgütern seiner Volksgemeinschaft auch eine Pflicht der letzteren gegenüber, ihm die Wege und die Tore dazu zu erschließen. Diese Pflicht bindet die Gemeinschaft als solche, also zuerst die Kirche, den Staat und die Gemeinde, darüber hinaus aber auch alle die, welche als Träger des Bildungswesens geeignet und berufen sind. Allein auch das freie Volksbildungswesen steht im Schatten einer sittlichen Bindung auf Grund der lebendigen Einheit und der Schicksalsverbundenheit der Volksgemeinschaft. So aber verliert auch diese frei geleistete Arbeit den oft ihr anhaftenden Geruch des Gönnerhaften, des notgedrungen gewährten Almosens. Der Volksgenosse, dem Schicksal und Lebensstellung die Wege zur Bildung versperren, hat ein Recht darauf, daß auch ihm an dem Gemeinbesitz seines Volkes sein Teil werde. Jeder aber, der im Bildungswesen tätig ist, soll seiner Arbeit einen höheren Adel und eine heilige Weihe geben, indem er sie auf Grund seiner Einsicht in die tieferen Zusammenhänge als gottgegebene, sittliche Pflicht erachtet.

4. Die Weltanschauung allein gibt den zuverlässigen Maßstab gegenüber Bildungsgut und Bildungsweise und entscheidet über ihren Wert und Unwert. Damit rühren wir an die das Leben unmittelbar treffenden Fragen: Was ist echte Bildung? Was ist wertvolles Bildungsgut? Was ist gesegnete und fruchtbare Bildungsarbeit? Erinnern wir uns der Feststellung von *Erdbergs*, daß die Zerfahrenheit und Ziellosigkeit des geistigen Lebens von heute auch in die Volksbildungsbewegung hineinragt. Allein, was hier in die Erscheinung tritt, ist nichts anderes als der notwendige Widerschein unserer Zerrissenheit in der Stellung zu den höchsten Lebensfragen überhaupt. Denn alle Bildung und am allermeisten die Volksbildung ist auf sichere Maßstäbe und auf objektive Werte angewiesen, soll nicht das Werk selbst gefährdet, ja zu einem Unsegen und einer Gefahr werden. Wo aber soll der Mensch Werte und Maßstäbe finden, wenn nicht in seiner Weltanschauung, und wo sollen diese Werte objektiv und die Maßstäbe sicher und unverrückbar sein, wenn nicht in der Weltanschauung, welche ihre Wurzeln in die Offenbarungstat des wahrhaftigen Gottes gesenkt hat? Wie auf dem Gebiete des sittlichen Lebens die Persönlich-

¹⁹ Vgl. *Titius*, a. a. O., 30.

keit den obersten Wert darstellt, wie nur das wertvoll ist, was die Persönlichkeit fördert und ihr dient, unwertig aber alles, was sie schädigt und hemmt, so ist es auch nicht anders auf dem Gebiete der Bildung und des Bildungswesens. Die Bildung ist echte Bildung, die in der Entfaltungs- und Reifungslinie der Persönlichkeit liegt, das Bildungsgut ist wertvoll, das diese Entfaltung und Reifung fördert, die Bildungsarbeit ist fruchtbar, die sich dieser Entfaltung und Reifung anpaßt. Es scheint auch nur so, als sei der so gewonnene Maßstab zu theoretisch und darum praktisch nur wenig brauchbar. Man braucht nur einmal in einem einzelnen Falle die Anwendung zu machen, um zu sehen, wie einfach und leicht sie ist. Andererseits aber ist dieser Maßstab auch von derjenigen Weite, welche bei der Verschiedenheit der einzelnen zu bildenden Menschen notwendig ist. Denn er nimmt ja die einzelne Individualität mit ihren eigenartigen Bedürfnissen und Forderungen zum Ausgangspunkt und wirkt sich so, trotz der Gleichheit des Grundsatzes an sich, in jedem einzelnen Falle verschieden aus. Freilich dürfen wir nicht vergessen, daß ein großer Teil unserer Volksbildungsarbeit gar nicht anders kann, als Typen herauszustellen, auf die dann der Maßstab mehr schematisch angewandt werden muß²⁰. Immer aber bleibt für alle Volksbildungsarbeit auf dem Boden katholischer Überzeugung der Grundsatz bestehen, daß allein die Herausarbeitung der christlichen Persönlichkeit, des katholischen Menschen, ihr Leitstern und ihr Maßstab sein kann.

Nur die Besinnung auf das Letzte und Höchste, was wir besitzen, führt zur Klarheit. Mag man uns darob loben oder schelten, nur wenn wir den rechten Weg und das rechte Ziel sehen, nur wenn wir entschlossen den rechten Weg beschreiten und das rechte Ziel unentwegt im Auge halten, kann unsere Arbeit voller Segen und Kraft sein. Es ist katholische Art, aufgeschlossen für alles Wahre und Gute zu sein, wie es auch katholische Art ist, die Überzeugung anderer zu achten und zu ehren. Aber noch bedeutsamer ist die Überzeugung von dem unvergleichlichen Werte dessen, was wir aus unserem katholischen Besitz heraus der Volksgemeinschaft zu geben haben. Vergessen wir nicht, daß solche Überzeugung stolz und froh macht, aber auch im tiefsten verpflichtet.

²⁰ Über die Entwicklung des Volksbildungswesens vgl. *Robert von Erdberg*, Fünfzig Jahre freies Volksbildungswesen. Berlin 1924.

Die Elberfelder Jesuitenmission und ihre Katechismusdramen (1658–1773).

Von Prorektor A. Schüller in Boppard.

Die niederrheinische Jesuitenprovinz mit ihrer Zentrale in Köln dehnte sich nach den Schrecken des Dreißigjährigen Krieges in der Zahl ihrer Mitglieder, in neuen Niederlassungen und neuen Unternehmungen stark aus. Besonders entstanden nach und nach etwa ein Dutzend Volksmissionsbezirke; in jedem wurden für die einzelnen Pfarreien bald von einem, bald von zwei bis vier Patres in regelmäßigem Turnus ignatianische Volksexerzitien von 3 bis 14 Tagen veranstaltet. Sodann mehrten sich ständig die nordischen Diasporamissionsstationen. Sie erstreckten sich über den ganzen protestantischen Norden Deutschlands hin, bis nach Stralsund, zeitweise bis tief in Schweden, Norwegen und Dänemark hinein. Die Jesuitenprovinz zählte¹ im Jahre 1650 493 Mitglieder; im Jahre 1700 waren deren 717. Sie umfaßte² um die Wende des Jahrhunderts 17 Kollegien, 2 Probationshäuser, 7 Residenzen, 27 Missionsstationen. Zu den letzteren gehörte Elberfeld, das sich nie zum Range einer Residenz aufzuschwingen vermochte.

1. Elberfeld lag im Herzogtum Jülich-Berg, dessen Herren die energisch katholischen Pfalzgrafen der neuburgischen Linie waren. Jesuiten waren Beichtväter am Hofe des Herrscherhauses zu Düsseldorf; Patres des Kollegs gingen hier als Berater ein und aus. Besonders stark begünstigte und beförderte der für seine Religion leidenschaftlich begeisterte Pfalzgraf Philipp Wilhelm die katholische Sache. So gründete³ und fundierte er finanziell im Jahre 1658 die bergische Jesuitenmission mit ihrem Sitz in den beiden Hauptorten Solingen und Elberfeld. Einem Beamten, der Finanzbedenken trug, antwortete er: Wenn ich das Geld nicht anders herbeischaffen kann, werde ich meinen Rock, ja mein Hemd dafür verkaufen. Der Landesherr lieferte einstweilen für die beiden Patres, die in Solingen wohnten, und von denen einer excurrando die Katholiken von Elberfeld pastorierte, jährlich 200 Reichstaler und 20 Wagen Stroh. Die beiden ersten Missionare hießen P. Marzell Lotzius und P. Simon Derkus. Derkus war besonders gut in den orientalischen Sprachen und in der Polemik beschlagen. Auf P. Lotzius folgte bald P. Petrus Bruxellius. Auch er war im Sinne seiner Zeit ein streitbarer Mann. Bald nach seiner Ankunft trat er in Solingen in öffentlichen Disputationen über 42 Quaestiones 6 Wochen lang — und zwar siegreich, wie seine Ordensbrüder melden — gegen die reformierten Prediger auf. Eine Folge dieser Disputationen soll die Konversion des reformierten Arztes Bernhard

¹ Trierer Stadtbibliothek, Handschrift 1620/407. Kataloge der Personen und Ämter usw.

² B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Freiburg 1907 ff., III, 18.

³ B. Duhr, a. a. O., III, 27; ferner Reiffenberg II, Kölner Stadtarchiv. J. H., 637.

Daniel gewesen sein, die seitens der reformierten Prediger eine Angriffsschrift, seitens des P. Bruxellius eine Verteidigungsschrift hervorrief. — Das erste Auftreten der Jesuiten in Solingen-Elberfeld entfachte bei den reformierten Predigern einen Sturm der Entrüstung. An jedem öffentlichen Unglück, das geschah, gab das Volk ihnen die Schuld. Als z. B. ein Unwetter die Felder verwüstete, wurden die beiden Jesuiten dafür verantwortlich gemacht. In vier Dörfern der Umgegend hielten die Prediger Versammlungen ab, in denen beschlossen wurde: Es darf kein Verkehr mit den Jesuiten gepflogen, vor allem aber kein religiöses Gespräch mit ihnen geführt werden. Niemand soll ihre Predigten besuchen, kein Prediger mit ihnen disputieren. Äußerst traurig lagen nach dem Berichte der beiden Missionare bei ihrer Ankunft die religiös-sittlichen Verhältnisse der wenigen Katholiken ihres Gebietes. Krasse religiöse Unwissenheit und lasterhafte Gewohnheiten gingen Hand in Hand. In Solingen fanden sich anfangs kaum 40 Katholiken zum Gottesdienste ein. Als P. Lotzius das Häuflein verstreuter Katholiken zu den ersten Gottesdiensten zusammensuchte, erklärte ihm z. B. eine Frau, es habe für sie keinen Sinn, zur Kapelle zu gehen, denn sie habe zu Hause ihre Arbeiten. Andere brachten ähnliche Ausflüchte vor. Einige kamen schließlich wie die Schnecken gekrochen. Niemand rechnete es sich als Schuld an, am Sonntage die Messe ganz oder halb zu versäumen oder Freitags Fleisch zu essen. Nur die besser gesinnten Katholiken beichteten einmal im Jahre; die andern aber gingen viele Jahre lang nicht zur Beichte. Die Kinder kannten keine Gebete. Durch Geld und andere Geschenke mußten sie erst angelockt und zum Lernen der zehn Gebote angeregt werden. Nach einem halben Jahre Wirksamkeit war wenigstens soviel erreicht, daß die Predigten in jedem der beiden Orte schon 80 Hörer zählten. An den Hauptfesten des Jahres empfing jetzt schon die Hälfte der Erwachsenen die Sakramente.

Sechzehn Jahre hindurch wohnte der für Elberfeld bestimmte Pater (der erste war Derkus) mit seinen Ordensgenossen zusammen in Solingen. An allen Sonn- und Feiertagen zog er mit einem Laienbruder zu Fuß nach Elberfeld, um hier die Messe zu lesen, Predigt und Christenlehre zu halten, die Kinder zu taufen und die Kranken zu versehen. Erst im Jahre 1674 schlugen beide in Elberfeld selbst ihren Wohnsitz auf, und so entstand hier, hauptsächlich durch die Bemühungen der Baronesse Stratmann und des Richters Dr. Gerhard Conen, eine selbständige Jesuitenmission⁴, deren Finanzierung der Landesfürst Herzog

⁴ Wir verlassen hiermit die Jesuitenmission Solingen. Sie zählte im Jahre 1687 18 katholische und 5 halbkatholische Familien, zusammen 106 Katholiken. Im Jahre 1692 wurden hier 9 Kinder getauft, 5 Ehen geschlossen und 5 Begräbnisse veranstaltet. Noch im Jahre 1695 zählte Solingen nur einen Priester, der in diesem Jahre 102 Predigten, an jedem Sonn- und Feiertage Katechese und an jedem dritten Sonntage im Monat die Ansprache in der Todesangst-Christi-Bruderschaft gehalten hatte. Schon bald danach aber kam für Solingen ein zweiter Pater hinzu. Zum Jahre 1770 heißt es von Solingen: Vor 50 Jahren waren kaum 100 Katholiken hier ansässig. Der Zuzug wächst noch dauernd. Zu Ostern dieses Jahres zählten wir über 500 Kommunikanten.

Philipp Wilhelm übernahm. Am 15. August 1658 hatte in Elberfeld in einem Privatzimmer des Richters Johann Brewer der erste katholische Gottesdienst stattgefunden. Es waren dabei 51 Personen anwesend, die aus der weiten Umgebung herbeigeeilt waren⁵. Elberfeld zählte um diese Zeit (1653) 976 Einwohner⁶. Dann diente seit 1660 die alte Ratsstube in der Stadtwage am Markte (dem jetzigen Alten Markt) dem Pater mit Bruder als Sonntagswohnung; auf dem Speicher befand sich die Kapelle, die nun über 27 Jahre hindurch den Diasporakatholiken des Kirchspiels Elberfeld als Quasipfarrkirche diente. Die Wagemeisterin Jungfer Katharina Katernberg hatte für 80 Taler die Verpflegung der beiden Ordensmänner übernommen. Auch diente sie beim Gottesdienst als Vorsängerin⁷. Schon bald nach der Gründung einer eigenen Missionsstation in Elberfeld kam ein zweiter Pater hinzu. Die Verhandlungen des Kurfürsten, die zur Gründung einer dritten Seelsorgerstelle führten, setzten im Jahre 1755 ein; im folgenden Jahre bestimmte der Landesvater für deren Unterhalt jährlich 74 Reichstaler⁸. Er knüpfte die Bedingung daran, daß von nun an Sonn- und Feiertags um 10 Uhr eine heilige Messe pro bono publico gelesen werde. Im Jahre 1674 wurden von der Regierung für den zu Elberfeld wohnenden Pater 40 Reichstaler und 20 Haufen Holz bestimmt; seit dem Jahre 1716 erhielt die Mission eine jährliche Zulage von 70 Reichstalern. Im Jahre 1678 wurde der Stadtbezirk, in dem die Jesuiten wohnten, durch Feuer zerstört. Mit 40 Häusern wurden auch Wohnhaus, Kapelle und Schule der jungen Seelsorgsstation vernichtet; nur die Möbel wurden gerettet. Notdürftig wurde nun zunächst eine Kapelle eingerichtet. Dann aber wurde bald am Turmhofe ein neues Kirchlein mit anschließendem Klostergebäude (Pfarrhaus) erbaut. Einen ungleich größeren Brand erlebte Elberfeld im Jahre 1687; 350 Häuser wurden vernichtet. Obschon mitten im Flammenmeere gelegen, blieben die Wohnstätte der Jesuiten und das noch nicht ganz fertige Kirchlein doch unversehrt. Da die Kirche der Reformierten durch das Feuer unbenutzbar geworden war, besuchten viele Protestanten nun einstweilig den katholischen Gottesdienst. Die katholische Gemeinde wuchs nun so schnell an, daß diese neuerbaute Kapelle, obschon sie etwa 400 Personen fassen konnte, sich nach einem Menschenalter als zu klein erwies. Der rührige P. Ferdinand Bell erbaute daher von 1729 bis 1732 eine neue, geräumige Kirche, die den Katholiken Elberfelds bis zum Jahre 1825 als Pfarrkirche diente⁹. Sie war, wie auch die vorhergehenden Kapellen, dem hl. Laurentius geweiht, der schon in

⁵ Vgl. K. Neumann, Die katholische St.-Laurentius-Kirche in Elberfeld. Mitteilungen des Rheinischen Vereins für Denkmalpflege und Heimatschutz, 1910, 97 ff.

⁶ F. Jorde, Bilder aus dem alten Elberfeld. Elberfeld 1907, 275.

⁷ F. Jorde, a. a. O., 11.

⁸ Alle nicht besonders signierten Nachrichten nach dem Jahre 1679 sind den *Litterae annuae Societatis Jesu* entnommen. Kölner Stadtarchiv, I. H., 642—656. Da diese Quelle chronologisch und innerhalb der einzelnen Jahre nach den Orten alphabetisch geordnet ist, lassen sich unsere Angaben auch ohne weitere Kennzeichnung leicht nachprüfen.

⁹ Vgl. K. Neumann, a. a. O.

vorreformatorischer Zeit Pfarrpatron von Elberfeld war, wie auch die Stadt den Rost des Märtyrers im Wappen zwischen den Klauen des bergischen Löwen trug. Der erste katholische Kirchhof wurde vom Kurfürsten-Herzoge Philipp Wilhelm im Jahre 1671 auf dem oberen Teile des heutigen Neumarktes angelegt¹⁰.

In den Städten mancher ihrer Niederlassungen nehmen sich die Jesuiten mit Liebe der Volksschulen an. In der Diaspora aber, wo sie die Seelsorge übten, gründeten und leiteten sie die Schulen. Von mancher Station lesen wir, daß, wenn kein geeigneter Schulmeister zu haben war, ein Jesuit monatelang den Unterricht selbst erteilte. — So wurde ebenfalls zu Elberfeld gleich zu Beginn der katholischen Seelsorge auch eine katholische Volksschule gegründet. Die ärmeren Kinder zahlten kein Schulgeld. Seit dem Jahre 1679 zahlte der Kurfürst „zu nothiger Erhaltung der katholischen Schul, deren Schulmeister oder Schulmeisterin, juxta dispositionem patrum Societatis Jesu 20 Reichstaler als Salarium¹¹“. Schon im Anfange wird gemeldet, daß die Schule der Seelsorge großen Nutzen brachte. Ähnliche Berichte wie zum Jahre 1690 finden wir öfter: Unsere Volksschule begann in diesem Jahre aufzublühen durch die Zahl und durch das gute Betragen ihrer Kinder. Im Jahre 1696 bezog die Schule ein neues, großes Gebäude, das der Hofkammerrat und Richter Dr. Gerhard Conen auf dem Turmhof als Schul- und als Armenhaus hatte errichten lassen. Die beiden Armenpfleger wurden nun auch die Provisoren der Schule. Zum Jahre 1706 lesen wir: Unsere Trivialschule erhob sich zur großen Freude der Gemeinde zu höchster Blüte. Hier und da werden Kinder, die bisher die protestantischen Schulen besucht hatten, ihr zugeführt. Das Leichensingen hielt die katholische Schule das ganze 18. Jahrhundert hindurch bei, als die reformierten und lutherischen Schulen es längst abgeschafft hatten¹². — Im Jahre 1714 wurde in der rührigen Diasporagemeinde auch eine katholische Mädchenschule ins Leben gerufen, wodurch viele Kinder aus protestantischen Schulen herausgezogen wurden. Aber auch protestantische Kinder, auch solche angesehener Familien, besuchten bald die neue katholische Mädchenschule. Diese so glücklich anhebende Veranstaltung erfreute sich aber keines dauernden Bestandes. Durch welche Umstände ihr Untergang herbeigeführt wurde, ist uns unbekannt. Zum Jahre 1745 erfahren wir: Es wurde in Elberfeld, nachdem die Mädchen seit mehreren Jahren wieder die katholische Knabenschule besucht hatten oder über verschiedene protestantische Schulen verstreut waren, eine neue, auf einer Stiftung beruhende katholische Mädchenschule gegründet, in der nicht nur Lesen und Schreiben¹³, sondern

¹⁰ O. Schell, Der ehemalige Missionsgarten in Elberfeld. Monatsschriften des Bergischen Geschichtsvereins, 1914, 32 ff.

¹¹ Düsseldorfer Staatsarchiv, Jülich-Berg, Geheimer Rat. B. Nr. 188.

¹² F. Jorde, a. a. O., 104.

¹³ Rechnen wurde damals in Mädchenschulen äußerst selten gelehrt. Den Unterricht in Biblischer Geschichte im heutigen Sinne kannte man noch nicht. Der Katechismus gehörte in die Kirchenkatechese. Wohl gab es gelegentliche religiöse Unterweisungen; der

auch verschiedene weibliche Handarbeiten gelehrt werden. Eine „geistliche Jungfer“ war Lehrerin. Auch diese zweite katholische Mädchenschule erreichte nicht das Ende der Jesuitenzeit.

Die Bevölkerung und die Stadtbehörde waren im allgemeinen scharfe Gegner des wachsenden katholischen Einflusses. Die katholische Landesregierung hingegen förderte den Katholizismus energisch auf Schritt und Tritt. Aber erst im Jahre 1690 rückte zum ersten Mal ein Katholik in das Amt eines Stadtschöffen ein. „Dies empfand“, wie die *Litterae annuae* melden, „die Bevölkerung als neu und durchaus unerhört“¹⁴.

Folgende Daten mögen uns eine Einsicht in das allmähliche Wachsen der Bevölkerungsziffer der Katholiken gewähren. Viele Gemeindeglieder waren (1730) Dienstboten oder Arbeiter in reformierten Häusern, Leute, „die nichts besitzen als ihren katholischen Namen“. Diese Elemente bestanden (1748) meist aus vagierenden, leichtgesinnten Personen, die Freitags Fleisch essen, Feiertags arbeiten, keine Sakramente empfangen und nach und nach ihrer Religion gegenüber völlig gleichgültig werden. Wir beobachten daher, daß zu allen Zeiten eine Hauptsorge der Missionare immer wieder darauf gerichtet war, die katholischen Dienstboten aus protestantischen Häusern herauszuziehen. Im Jahre 1670 zählte Elberfeld nach einer statistischen Aufstellung für die Düsseldorfer Regierung „unter Leitung von Ernst Copper, Jesuitenpriester und Missionar,“ ungefähr 115 Katholiken¹⁵. Im Jahre 1659 taufte P. Derkus 4 Kinder und traute 1 Paar; 1660—1670 fanden 7 Trauungen und 32 Taufen statt, 1670—1680 20 Trauungen und 57 Taufen, 1680—1690 22 Trauungen und 82 Taufen, 1690—1700 20 Trauungen und 65 Taufen. Im Jahre 1744 faßte Elberfeld nach dem Berichte der damals in der Pfarrei wirkenden jülich-bergischen Volksmission rund 12 000 Reformierte, 4000 Lutheraner und 700 Katholiken¹⁶. Die Katholiken seien arm, wohnten zerstreut, und viele von ihnen ständen bei Protestanten in Dienst. Die Pfarrei zählte im Jahre 1748 600 Kommunikanten. Zum folgenden Jahre 1749 heißt es: Die Zahl der Katholiken wächst von Tag zu Tag, so daß wir zu Ostern an 700 Kommunikanten hatten. Im Jahre 1757 waren es fast schon 1000 Kommunikanten; nie zählte eine Predigt weniger als 500 Zuhörer. Im Jahre 1765 wird die Kommunikantenzahl der Pfarrei auf 1050 (Seelenzahl 1260) angegeben. Dies bedeutet ungefähr den zehnten Teil der Bevölkerung¹⁷. — Das Jahr 1752

Stoff des Lese- und Schreibunterrichtes war meist religiöser Natur; die Kirchenkatechese wurde in der Schule wiederholt und eingeprägt. Der ganze Geist der Schule war religiös.

¹⁴ Im Stadtprivileg vom Jahre 1708 bestimmte Kurfürst Johann Wilhelm, daß zu den sieben Stadtschöffen, „auch Catholischer Religion zugethane capable Bürger admittirt werden sollen“. *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins*, 1883, XIX.

¹⁵ O. Schell, *Geschichte der Stadt Elberfeld*, Elberfeld 1900, 75.

¹⁶ Die Zahl der Protestanten ist stark übertrieben.

¹⁷ Im Jahre 1785 zählte Elberfeld unter 15 500 Einwohnern ungefähr 2000 Katholiken. — Die katholische Mission erstreckte sich über das ganze Amt, 2 $\frac{1}{2}$ Stunden Wegs im Durchmesser. Im Jahre 1789 wurde die Kommunikantenzahl vom Pfarrer selbst auf 1500 geschätzt,

brachte der Stadt einen wirtschaftlichen Rückschlag; der Handel ging zurück, weil, wie es in den Jahresbriefen heißt, er in den Nachbargegenden daniederlag. Das Volk hatte wenig Arbeit und daher wenig Lohn. Die Armut wurde so allgemein, und die Bettler pochten so ungestüm an die Türen, daß die Last kaum zu tragen und dazu die Gefahr groß war. — Der Zuwachs der Bevölkerung rekrutierte sich (1756) „aus ganz Europa“. „Wegen des Handels, der Fabriken, der Läden und nicht zuletzt wegen des trügerischen Gerüchtes der Handelsreichtümer kommen die Leute; aber weil hier wegen der ungeheuer großen Einwohnerzahl alles sehr teuer ist, so müssen sie alles, was sie durch schwere Arbeit sich verdient haben, wieder verzehren. Wenn jemand krank wird, so ist er auf fremde Mildtätigkeit angewiesen. Wenn die Katholiken nun ihren wahren Glauben verlassen, so wird ihnen von den Protestanten alles Nötige mit freigebiger Hand gespendet.“ Die Apostaten, so fährt der Bericht fort, werden protegiert, so daß sie leicht zu Wohlstand gelangen; unter sie werden, wie unter andere Protestanten, die Renten alter katholischer Stiftungen verteilt. Hierin liege eine große Gefahr für arme, glaubensschwache Katholiken. In einer für ihr Seelenheil besonders bedenklichen Lage befanden sich solche, die bei Protestanten in Dienst standen. Vielen wurde daher von den Jesuiten geraten, ihre Stellung aufzugeben und in eine katholische Gegend zu ziehen. — Auch im Jahre 1766 wird noch der größte Teil der Gemeinde als arm bezeichnet; er bestand aus Tagelöhnern und Webern, die (1772) „wegen des jetzt weniger blühenden Handels weder Arbeit noch Brot haben“.

Zuweilen melden uns die Litterae, daß unter der Bevölkerung bösartige Epidemien herrschten. So wütete im Jahre 1742 weit und breit eine neue Art ansteckender Krankheit, gegen die die Ärzte noch kein Heilmittel kannten. Ein Pater, der Tag und Nacht bei den Sterbenden geweilt hatte, erlag der Seuche. Es war dies P. Anton Kenius aus Jülich, 43 Jahre alt, 23 Jahre im Orden. Unter anderem wirkte er früher als Professor der Moralthologie für den Nachwuchs des Trinitarierordens zu Vianden im Luxemburger Lande (Erzdiözese Trier). Ferner werden in den Jahren 1748/49, 1757/58 und 1772 ansteckende Fieber (Dysenterie) gemeldet, an denen viele Katholiken starben, doch nicht so viele, daß man die Lücken in der Kirche merkte. Zur Verwunderung der Protestanten, deren Prediger, wie wenigstens der Annalist meldet, nicht so handelten, standen die Patres den Kranken Tag und Nacht zur Seite, oft auch mit materieller Unterstützung. Das Volk der weiten Umgegend strömt zur Jesuitenkirche, so daß dies geräumige Gotteshaus sich als zu klein erwies.

Viermal wurde Elberfeld im Laufe der Zeit durch die im Jahre 1690 vom Herrscherhause gegründete jülich-bergische apostolische Jesuiten-Volksmision beackert, erstmalig im Jahre 1694. Damals dauerte die Mission nur einige Tage, und ihre Methode war schlicht. Es liegt uns über diese erste Mission

die der Kinder auf 400. Die meisten Pfarrkinder sind Handwerker oder, wie der Pfarrer meldet, sonst bedürftige Leute (Düsseldorfer Staatsarchiv, Jülich-Berg, Geheimer Rat, B. Nr. 188).

in Elberfeld leider kein besonderer Bericht vor. Aber allgemein wurden in diesem Jahreszyklus in gemischten Gegenden, um die Katholiken geistig zu waffnen, Kontroverspredigten veranstaltet; es wurde vor dem Dienst bei Protestanten gewarnt, Kinder wurden aus protestantischen in katholische Schulen überführt u. dgl. — Die zweite Mission erlebte Elberfeld 24 Jahre später, im Jahre 1718. Kurz vorher war in die jülich-bergische Mission von Italien her die Segneri-Methode eingeführt worden. Die Missionen dauerten jetzt im allgemeinen 14 Tage. Die Vorträge waren straff nach dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius aufgebaut. Allerhand auf das Gemüt wirkende Excitamenta waren eingestreut, wie nächtliche Bußprozessionen mit Geißlergruppen, Geißelungen der Patres auf offener Bühne, Versöhnungs- und Umarmungsszenen nach der Predigt über die Feindesliebe usw. Die Patres waren gekleidet, wie man sich den hl. Franz Xaver in Indien vorstellte. Die Patres arbeiteten mit einem Totenschädel auf der Kanzel, versengten sich dort, um die Höllenqualen zu veranschaulichen, mit einer Fackel den Arm u. dgl. Das Kölner Generalvikariat aber verbot schon bald derartige Exotica. Auch ließen die Patres aus vorsichtiger Berechnung in stark gemischter Gegend noch weitere Modifikationen eintreten. So wurde die Dauer der Mission zuweilen bedeutend abgekürzt. Pfingsten begannen die heiligen Übungen zu Elberfeld. Auf dem Markte war unter freiem Himmel auf einer Bühne die Kanzel aufgeschlagen. Für die Mission waren drei Tage vorgesehen; aber wegen der Menge der Teilnehmer wurde sie um weitere drei Tage verlängert. Täglich wurde das Sanktissimum in Prozession aus der Kirche zur Bühne überführt. Hier fanden jeden Tag zwei Predigten, eine Ansprache sowie das Abendgebet mit Gewissenserforschung statt. Am ersten Tage erschienen nur wenige Protestanten. Die Prediger, die austreuten, die Katholiken beabsichtigten, Konflikt und Aufruhr zu erregen, hielten sie zurück. Bald aber war der Platz gedrängt voller Menschen; alle Fenster waren besetzt. Die Mission verlief gut, ohne Zwischenfälle. Das von ihr eingeführte gemeinschaftliche Abendgebet der Gemeinde wurde später in der Kirche fortgesetzt. Als Dauerfrucht der heiligen Übungen wird ferner angegeben: Seit der Mission ist stets die Kirche überfüllt. — Die dritte Mission erlebte Elberfeld 26 Jahre später; sie begann am Tage vor Laurentius (das ist am 9. August) 1744. Der fremde Missionar, der den Bericht erstattete, meint, die Elberfelder seien höflich und von Natur aus human gesinnt, in ihre Irrlehre aber seien sie fest verstrickt. Daß man der protestantischen Bevölkerung nicht so ganz sicher war, zeigt ein obrigkeitliches Dekret, das jede Störung der Mission unter schwerer Strafe verbot; auch mußte die Bühne auf dem Markte bei Nacht bewacht werden. Schon bei den Predigten des ersten Tages stellte sich eine sehr große Volksmenge ein. Zu den Missionen in damaliger Zeit pflegten die Dörfer in einem Umkreise von 3—4 Stunden in Prozessionen herbeizuwallen. So kam Solingen, wo kurz vorher Mission gehalten worden war, nach Elberfeld; aber auch aus der ganzen übrigen Diasporaumgegend strömte viel Volk herbei. Die offizielle polemische Predigt auf dem Markte wurde in

einer für die Reformierten schonenden Weise gehalten, was auch in hohem Maße deren Billigung fand. Hohe Beamte, so die Amtmänner v. Schirp und v. Nagel, begleiteten Kerzen tragend das Sakrament. Abendpredigt und Abendgebet fanden nicht auf der Bühne statt; auch wollten die Missionare, da sie Tumulte befürchteten, die nächtlichen Bußprozessionen unterlassen. Da aber ein Elberfelder Pater, der die Verhältnisse gut kannte und die Bewohner für freundlich ausgab, dazu riet, wagte man es doch. Eine ungeheuer große Volksmenge, darunter wohl 2000 Protestanten, beteiligten sich an der Mission. Alle waren befriedigt. Viele vergossen oft Tränen. Der optimistische Annalist meint, viele Protestanten wären katholisch geworden, wenn nicht äußere Rücksichten sie zurückgehalten hätten. Ein reformierter Prediger soll seiner Gemeinde gesagt haben: Die Patres predigen die Wahrheit; ich habe euch oft dasselbe gesagt; auf mich habt ihr aber nicht gehört; so folget denn jetzt wenigstens den Patres. In die letzte Predigt wurden Kontroverspunkte eingeflochten. Dies erregte bei den Andersgläubigen zwar Anstoß; da der Prediger aber dabei mit vorsichtiger Bescheidenheit verfuhr, verhielten sie sich doch stille. Zum Schluß der Predigt dankte der Pater im Namen seiner Mitbrüder auch den Protestanten für ihren Besuch und für ihr Verhalten. — Zwanzig Jahre später, im Jahre 1764, schlug die jülich-bergische Volksmission zum letzten Male um Pfingsten auf dem Markte zu Elberfeld ihre Bühne auf. Tausende Protestanten beteiligten sich; sogar in ihren Häusern ertönten Bußgesänge aus dem Missionsbüchlein; aber nur zwei konvertierten. Katholiken und Protestanten belagerten an den um den Markt liegenden Häusern die Fenster und die Dächer. Fünfzig Kinder wurden bei dieser Mission unter feierlichem Gepränge und unter den Tränen des Volkes auf der Bühne zur ersten Kommunion geführt¹⁸. Die Mission dauerte 20 Tage. Viel Volk zog den Missionaren weithin auf andere Stationen nach. Als Dauerfrucht dieser Elberfelder Mission wird angegeben: bei der Frühmesse wurden das Morgengebet nach dem Missionsbuche, das Vorbeten des Rosenkranzes sowie andere deutsche Gebete und Gesänge eingeführt¹⁹.

Wir haben bei den Volksmissionen bereits beobachtet, wie sich unter dem Schutze der Staatsgewalt die kleine katholische Schar in einer erdrückend starken protestantischen Umwelt zur Geltung bringt. Noch stärker tritt dies bei der alljährlichen Fronleichnamsprozession zutage. Überall in den jülich-bergischen Landen bildete sich in der kirchlichen Diaspora dieses an sich so friedliche, warm und freudig strahlende Fest leider zu einem Trutztage aus. Es rollt von ihm aus der Zankapfel der Parteien durch die Jahrzehnte. In Städten, die durch Tradition und aus Überzeugung in überwältigender Mehrheit

¹⁸ Die äußere Feier der Kindererstkommunion erhielt auf den Jesuitenvolksmissionen des 18. Jahrhunderts ihre Ausprägung.

¹⁹ Ohne Zweifel haben die Jesuitenvolksmissionen im 18. Jahrhundert auf die Ausgestaltung und Einbürgerung der Stillmesse mit deutschem Volksgebet und Volksgesang einen starken Einfluß ausgeübt. Eine Untersuchung dieser Frage wäre zu begrüßen.

energisch protestantisch gesinnt waren, entfaltete sich auf offenem Markte unter dem Schutze der katholischen Landesobrigkeit die ganze Pracht des katholischen Gottesdienstes. Hier war die Rednerbühne aufgeschlagen. Die vorzüglichsten Prediger wurden eingeladen, um hier, zuweilen unter Militärbedeckung, die Festpredigt zu halten, die an diesem Tage herkömmlicherweise polemischer Natur war. Die Gegner unterdrückten natürlich beim Anblick des Schaugepränges und beim Hören der Predigt nur mühsam ihre Erbitterung, die sich mancherorts in Steingefechten, anderswo nachher durch Tinte oder Druckerschwärze Luft machte. — So wird in den *Litterae annuae* auch zu Elberfeld jedes Jahr dieser eucharistische Trutztag hervorgehoben. Fast alljährlich wird der glanzvollen Feier auf dem Markte, der polemischen Predigt, des Beifalls der Katholiken, der Ruhe und Bescheidenheit, ja sogar des Beifalles (?) der Protestanten gedacht. Aus der weiten Umgegend strömte an diesem Tage das katholische Volk hinzu; auch ganze Gruppen aus Barmen, Solingen und anderen Orten stellten sich prozessionsweise ein. Im Jahre 1723 z. B. trug die Elberfelder Prozession eine Reihe glänzend gekleideter Statuen einher, darunter ihren Kirchenpatron Laurentius und die Jesuitenheiligen. Die Festpredigt hatte diesmal den Vorspruch: Wir sind Kinder der Heiligen und erwarten jenes Leben, das Gott denen geben wird, die ihren Glauben niemals von ihm abwenden (Tobias 2, 18). Im Jahre 1759 wurde ein Festredner aus dem Jesuitenkolleg zu Düsseldorf verschrieben, der gegen die Abendmahauffassung der Reformierten auftrat. Noch zum Jahre 1765, da doch schon der ausgleichend wirkende Geist der Aufklärung leise heraufzog, heißt es: Die theophorische Prozession erfreute sich äußerst zahlreicher Zuschauer und Hörer. Sie zog aus der kürzlich stilvoll (*satis eleganter*) restaurierten Kirche in langem und glanzvollem Zuge nach dem Markte. Hier hielt der Jesuitenprediger vor einer zusammengepferchten Menschenmenge eine fruchtbare polemische Rede, und zwar eine energische. — Einmal, im Jahre 1725, kam es zu Elberfeld, wo sonst die Protestanten vorsichtige Zurückhaltung geübt hatten, bei der herkömmlichen Laurentiusprozession zur Kirchweihe zu Tumulten. Das Feuer wird wohl geschürt worden sein durch die nicht lange zuvor erfolgten Repressalien Preußens, Hannovers und Hessens gegen die Kurpfalz und durch die Heidelberger Wirren. Kurbrandenburg war der anerkannte Schutzherr des Protestantismus im jülich-bergischen Lande, der sich aller Beschwerden annehmen mußte; der nächste Resident wohnte in Düsseldorf. Einige Protestanten hatten in diesem Jahre 1725 vor der feierlichen Prozession den Hut nicht abgezogen; sie waren dann mit Gewalt (*manu forti*) zum Abnehmen des Hutes gezwungen worden. Während der Predigt umstanden die so Gemaßregelten mit Knüppeln und Steinen bewaffnet die Kirchhofsmauer. „Sie hielten jetzt die frevelhaften Köpfe hartnäckig bedeckt; sie beabsichtigten, die Prozession mit Steinen zu überschütten, wenn sie nochmals zur kleinsten Ehrfurchtsbezeugung gezwungen würden.“ Um ein Handgemenge zu vermeiden, stellten sich die Patres, auch während der Predigt und beim Rückwege, als sähen sie nichts.

„Jetzt (am Schluß des Jahres, bei Abfassung des Berichtes) aber hoffen wir, daß auf unsere Eingabe hin die Rebellen so gedemütigt werden, daß sie solches in der Stadt eines katholischen Fürsten in Zukunft nie wieder wagen werden.“ Wie wir aus dem Bericht des folgenden Jahres (1726) erfahren, sind tatsächlich die protestantischen Ruhestörer wie auch der Stadtmagistrat wegen seiner Unachtsamkeit von der Landesregierung streng bestraft worden²⁰.

Wie eine katholische Aufklärung so gab es zweifelsohne auch einen katholischen Pietismus. Es wäre ebenso erfolgreich wie interessant, den pietistischen Strömungen im Katholizismus, besonders in dessen Gebets- und Erbauungsliteratur, nachzugehen. Um ein Beispiel anzuführen: die Entwicklung der minniglichen Herz-Jesu-Mystik gehört hierher. Die Grundstimmung des Pietismus drang nach dem Dreißigjährigen Kriege, besonders aber gegen Ende des 17. Jahrhunderts in die Religionen aller europäischen Kulturnationen ein. Es ist nun anregend, zu beobachten, mit welchen Augen die in gemischten Gegenden wirkenden Jesuiten, die aber, ohne sich dessen bewußt zu sein, nach und nach selbst in eine neue religiöse Gefühlsstimmung hineingeglitten waren, den neu auftretenden protestantischen Pietismus betrachteten. Jedenfalls empfand man katholischerseits die sich ergebende Spaltung und den Gegensatz zum orthodoxen Protestantismus als erfreulich; jedenfalls fühlte man bei den Abtrünnigen vom Orthodoxismus auch die Annäherung an die eigene Gefühlswelt heraus und hoffte so auf Brücken zu Konversionen. Wir werden, um Elberfeld als mitten in der Bewegung liegend betrachten zu können, bezüglich des Materiales lokal etwas weiter ausholen. — Im Jahre 1699 erwähnte die Ostfriesländer Jesuitenmission „die im Lande hie und da auftauchende Abfallbewegung der Pietisten, einer neuen, sehr regen Sekte aus dem Luthertum“. — Das Kolleg zu Osnabrück schreibt im Jahre 1701: Der Pietismus schleicht durch unsere Stadt. Sogar die Prediger stehen gespalten einander gegenüber. Viele Lutheraner gestehen, sie wüßten nicht mehr mit Sicherheit, was sie glauben, woran sie sich halten sollten. Im folgenden Jahre 1702 disputierten die Pietisten öffentlich zu Osnabrück. Der Berichterstatter setzt dann eingehend die Lehre der Pietisten auseinander. Unter anderem verwerfen sie alle Glaubensregeln und -formeln. Nur die Liebe und ein christliches Leben werden gefordert. Der Gottesdienst sei an keinen Ort und an keine Zeit gebunden; so halten sie in Privathäusern ihre Konventikel ab, ohne Rücksicht auf Sonn- oder Festtage zu nehmen, meistens zur Nachtzeit. Sie verwerfen alle Zeremonien. In Osnabrück treten die Jesuiten scharf gegen den Pietismus auf. — Das Kolleg Paderborn schreibt zum Jahre 1706: Ein großes Feld der Tätigkeit boten uns die Pietisten; sie

²⁰ Die Darstellungen bei *Schell* (273) und bei *Jorde* (89) schöpfen nicht aus unserer Quelle. — Wieder im Jahre 1767 beschwerte sich ein Prediger, die Prozession sei über den reformierten Kirchhof gezogen und habe ihn durch ihr Singen im Gottesdienst gestört.

Vgl. A. Schüller, Die Herz-Jesu-Verehrung in der Erzdiözese Trier, Pastor bonus, 36. Jahrg., 321 ff.

führen diesen Namen, obschon sie von den alten Pietisten sich stark unterscheiden und zum Schlechten herabgeglitten sind. Hier in Paderborn hat diese Sekte ihre Pflanzschule aufgeschlagen, von der aus sie verdeckt, aber weithin in die ganze Nachbarschaft ihr Gift verbreitet. Auf einen Schlag wurden 20 Sektierer ins Gefängnis geworfen. Von den Jesuiten wurden sie hier pastoriert. Diese gaben sich große Mühe, ihr Herz zu erweichen und sie zur Herde zurückzuführen; täglich wurden ihnen viele Wochen hindurch Vorträge gehalten; ihre krassen Irrtümer wurden widerlegt, und die reine Lehre wurde ihnen vorgetragen. Es scheint sich hier also wohl um ursprüngliche Katholiken gehandelt zu haben. Die Bemühungen der Jesuiten zeigten wenig Erfolg. Schließlich wurde auf Richterspruch hin ein Teil mit Ruten gestrichen, ein Teil aus dem Vaterlande verbannt. — Im Jahre 1737 schon tauchen in Solingen²¹ zum ersten Male die Herrnhuter auf. In diesem Jahre wurde der Stifter der neuen pietistischen Sekte, Graf Zinzendorf, aus Sachsen verbannt, und jetzt erst begann die Ausbreitung in ferne Länder. Hören wir den Bericht der Solinger Jesuiten: „In diesem Jahre erlebte man in Solingen und in den Nachbarorten eine neue Sektenart, die zusammengeschmolzen ist aus Luthertum und Pietismus, die in Herrnhut entstand. Ihre Anhänger werden hier „die Feinen“, anderswo „Stonitten“ genannt²². Um sie in ihrem Glauben zu festigen, kam einer der neuen Pseudoapostel hierher, der aber schon bald darauf gefangen nach Düsseldorf abgeführt wurde. Die Kirche besteht nach ihrer Ansicht nur für die Kinder und für das unmündige Volk. Ihre Hauptversammlungen halten sie im Hause eines lutherischen Predigers außerhalb der Stadt ab, wo jeder, auf den der Heilige Geist herabgekommen ist, öffentlich predigen darf. Nach Gesang und Predigt wird gegen Abend die große Menge heimgeschickt. Die Vornehmeren veranstalten dann ein prächtig hergerichtetes Mahl, das sie Agape nennen. Die Türen des Speisesaales werden dabei geschlossen. Nicht einmal Diener oder Mägde werden zum Auftragen der Speisen zugelassen. Unsere Katholiken wurden, damit sie solches Gift nicht einsaugen, vor ihren Versammlungen eindringlich gewarnt.“ — Im Jahre 1746

²¹ Im Jahre 1717 wird in den Solinger Litterae annuae auf die Sekte der Wiedertäufer hingewiesen. Sie zählten im Amte über 4000 Anhänger und bereiteten der Orthodoxie ernste Sorgen. Ihre Versammlungen hielten sie in Privathäusern oder in entlegenen Wäldern ab. Laienprediger und sonst ganz Ungebildete interpretierten die schwierigsten Stellen der Heiligen Schrift; aus äußeren Anzeichen schlossen sie, daß sie vom Heiligen Geiste erfüllt seien. Viele Männer und Weiber wurden in diesem Jahre in der Wupper wiedergetauft. Sechs von ihnen wurden von den Reformierten dem Richter, einem Katholiken, ausgeliefert. Sie erklärten aber, lieber all ihr Vermögen, ja ihr Leben hinzugeben, als ihren Glauben zu verleugnen. Viele von ihnen besuchen an Sonn- und Feiertagen die Jesuitenkirche und hören eifrig der Predigt zu. Es gab welche, die mit den Jesuiten sich Privatgespräche erbaten; sie erklärten, lieber katholisch werden als zu der unfrohen kalvinischen Irrlehre zurückkehren zu wollen. Mit einem Worte: Der hiesige Calvinismus fürchtet die Entfremdung der Seelen und dieses verhängnisvolle Schisma.

²² „Die Feinen“ werden die Anhänger pietistischer Konventikel heute noch genannt. Den Ausdruck „stonittae“ weiß ich nicht zu deuten.

tauchten zu Elberfeld²³ „zwei lutherische Missionare oder Bußprediger“ mit Empfehlungen aus Dänemark auf. Anfangs erfreuten sie sich eines großen Zulaufes, besonders seitens der Lutheraner. Als die Missionare aber einige Tage hindurch unaufhörlich in exotischer und dem evangelischen Wesen ganz fremder Weise und in trivialer Form nur Buße gepredigt hatten, wandten sich die Zuhörer und schließlich auch die lutherischen Stadtprediger von ihnen ab. — Ein Bericht der Jesuitenmissionsstation zu Mülheim an der Ruhr vom Jahre 1756 führt uns etwas tiefer in das pietistische Sektenwesen der Gegend ein. Öfter, so heißt es dort, kann man von Arbeitern hören: Die Katholiken machen, um den Himmel zu erobern, gewaltige Anstrengungen; wir Reformierte hingegen, die wir auch dorthin streben, geben uns leider nur geringe Mühe. Wenn Gott wirklich so viele und so große Werke der Andacht verlangt, dann möge er uns gnädig sein. Um in ihrem Gewissen Ruhe zu erlangen, versuchten einige solcher religiös Schwankenden, mit den Patres Kolloquien zu veranstalten, die sie „Trostgespräche“ nannten; andere empfahlen sich in das öffentliche Gebet der Katholiken. Um dies zu erlangen, brachten sie den Patres reiche Almosen. Andere schickten ihnen brieflich Meßstipendien. Trotzdem hielt aber alle irgend ein irdischer Grund, wie Liebe zur Verwandtschaft, Geschäftsrücksichten u. dgl., von der Konversion ab. Es milderten sich also die Gegensätze. So erbaten manche gebärende oder nährende protestantische Frauen von den Patres gesegnete oder durch die Berührung mit den Reliquien geheiligte Dinge²⁴. Sie trugen solche am Halse, damit kein böser Zauber ihnen oder ihrem Kinde etwas anhaben kann. Ähnliches Lob verdienen solche Protestanten, die an höheren Festtagen die Jesuitenkirche besuchen und die Prozessionen mitmachen. Es wurden deren in Mülheim wenigstens 100 gezählt. Sie sangen z. B. mit den Katholiken das deutsche Lied: „O Gott, ich liebe dich.“ Wir haben es hier mit Anhängern einer Sekte unter den Reformierten zu tun, die zwar die Taufe und das Abendmahl beibehalten, den Ritus aber ablehnen. Ihr Führer ist ein Mann, der in verschiedenen Sprachen gut beschlagen ist, der viel gelesen und auch Bücher herausgegeben hat. Von ihm wird die Gemeinde zu ihren „Übungen“ oder „Verhandlungen“ bald in Wälder, bald auf Wiesen, bald in Privathäuser oder in Scheunen geführt. Hier wird mit Eifer die christliche Caritas gepflegt, ferner legt man besonderen Wert auf körperliche Bußwerke, Bescheidenheit, das betrachtende Gebet, wirkungsvolle Gesänge, die Predigt, die Lektüre der Heiligen Schrift und asketischer Autoren (Nachfolge

²³ Siehe die pietistische Bewegung in Elberfeld bei *Schell* und *Jorde*.

²⁴ Im Jesuitenkolleg zu Köln wurde die Sutane des hl. Ignatius aufbewahrt. In allen Jesuitenstädten unserer Provinz wurden jährlich zahlreiche Bilder und Gürtel an das Volk verteilt, die an diese Sutane angerührt waren. Ignatius war ein Hauptpatron gegen dämonische Einflüsse. So wurden durch derartige angerührte Bilder und Gürtel, Hexen und Gespenster verjagt. Die Bilder wurden daher besonders im Schlafzimmer aufgehängt oder ans Bett geheftet. Da man vor allem bei der Geburt dämonische Einflüsse wirksam glaubte, wurden allenthalben Bilder und Gürtel gebärenden Frauen aufgelegt. Tausende Berichte über dadurch erzielte glückliche Geburten finden sich in den Jahresbriefen.

Christi und der Heiligen). Deren Lebensbeschreibung wurde kürzlich in drei Bändchen von ihnen aus katholischen Autoren exzerpiert und herausgegeben. Diese Vereinigung liebt außerordentlich den katholischen Ritus, wenn auch nicht jede Erscheinungsform desselben gleichmäßig. Folgende vier Punkte seien besonders hervorgehoben: 1. Im Sommer pflegen sie sich abends bei Sonnenuntergang aus Mülheim heraus an die Ufer der Ruhr zu begeben. Hier sieht und hört man ihre Prozessionen, ihre Gebete und Gesänge. 2. Sie bauen sich Altäre mit Bildern; tagsüber halten sie dieselben zwar verborgen, abends aber verrichten sie kniend davor ihre Gebete und Gesänge. 3. Sie glauben, daß den Heiligen im Himmel die irdischen Angelegenheiten durchaus nicht unbekannt seien, sondern daß sie für die auserwählten Menschen — „ausgeübte Seelen“ nennen sie dieselben — fürbittend eintreten. 4. Täglich beten sie, daß ein Schafstall Christi werde. Die Reformierten, besonders aber ihre Prediger, stemmen sich gegen den Ritus der Neuerer und nennen sie spöttisch „die Feinen“. Sie wollen sie durch diese Bezeichnung als Pietisten kennzeichnen. Aber in der Tat unterscheiden sie sich von diesen scharf; im Gegenteil, sie verabscheuen die Pietisten in hohem Maße²⁵. Es besteht die Hoffnung, daß durch sie der Katholizismus Zuwachs erhält. Sie, deren Zahl täglich wächst, lieben uns Katholiken sehr. Soweit der Berichterstatter. — Wenn die protestantischen Sekten auch an polemischer Schärfe dem Katholizismus gegenüber eingebüßt hatten, wenn sie auch aus der allgemein kulturell-religiösen Gefühlslage heraus sich ihm näherten, so erwiesen sich doch die Hoffnungen, die einzelne Jesuiten auf sie setzten, als trügerisch.

Vom inneren Leben der katholischen Diasporapfarrei Elberfeld erfahren wir nur gelegentlich und nicht allzuviel. Wie sehr die Landesregierung hinter der jungen Seelsorge stand, zeigt folgender Vorfall. Am 21. August 1672 veranstaltete²⁶ die katholische Gemeinde zum ersten Male wieder die aus vorreformatorischer Zeit stammende Kirmes-Laurentius-Prozession, „dergleichen weit über Menschengedenken allhier nicht geschehen war“. Etliche reformierte Schützen haben dabei „mit dem Gewehr aufgewartet“. Sie wurden daher vom Konsistorium bei der Vorbereitung zum Abendmahl vernommen. Es stellte sich dabei heraus, daß sie auf Befehl des Amtmannes gehandelt und von ihm auch das Pulver erhalten hatten. Diese Prozession, bei der auf dem Markte (Alter Markt) auch gepredigt wurde, erhielt sich bis heute. Lange Jahre hindurch wurden regelmäßig seelsorgerliche Exkurse nach Barmen unternommen, besonders auch zu dem dort lagernden Militär (z. B. 1695/96). Als Merkwürdigkeit sei erwähnt, daß im Jahre 1698 in Elberfeld ein Soldat bekehrt wurde, der sich dem Teufel verschrieben hatte, und der zu Zauberzwecken eine konsekrierte Hostie mit sich herumtrug. Im Jahre 1758 wurden zu Elberfeld zwei Soldaten erschossen („eine hier bisher unbekannte Todesart“); einer derselben wurde durch einen Feld-

²⁵ Trotzdem war auch diese Richtung aus dem Pietismus geboren und pietistisch gefärbt.

²⁶ O. Schell, Zur Geschichte der reformierten Gemeinde Elberfeld in den Monatsheften für Rheinische Kirchengeschichte, 1915.

geistlichen, der andere durch einen der Jesuiten zum Tode geleitet. Immer wieder wird gemeldet, daß die Seelsorge Mischehen verhinderte, daß Dienstboten und Arbeiter aus ihrer Stellung bei Protestanten, wo ihr Glaube gefährdet war, herausgezogen, daß „zur Standhaftigkeit im Glauben“ Almosen ausgeteilt wurden. Fast jährlich stellte sich der eine oder andere Konvertit ein, hier und da, wie z. B. im Jahre 1680, stieg deren Zahl bis auf fünf. Selten ereignete es sich, daß ein Pfarrkind im Klosterpfarrhause den Einzelexerzitien oblag. Das eine oder andere Mal wird von der Feier der 10 Xaverianischen Freitage (sie wurden ähnlich wie die 6 Aloisianischen Sonntage begangen) oder von Xaveriuswasser, durch das Leute gesund geworden sein sollten, berichtet. Noch im Jahre 1764, da schon die Aufklärung sachte sich anbahnte, wurde ein Weib durch Aloisiusmehl (das geschluckt wurde) vom Einfluß des Teufels (*maleficium*) befreit. Schon sehr früh finden wir zu Elberfeld wie in fast allen Jesuitenniederlassungen die so beliebte Todesangst-Christi-Bruderschaft zum Troste der armen Seelen, die an jedem dritten Sonntage im Monat ihre Versammlung hielt. Im Jahre 1728 wurde auch hier in der Diaspora der Tag der damals neuen Jesuitenheiligen Aloisius und Stanislaus erstmalig festlich begangen. Im gleichen Jahre führten die Patres den mit Ablass versehenen Gruß: „Gelobt sei Jesus Christus“, in die Gemeinde ein; anfangs gebrauchten ihn nur die Kinder; aber bald begannen auch schon die Erwachsenen, deren Beispiel nachzuahmen. Das Jahr 1723 bescherte der Kirche eine schöne Krippendarstellung. In den Kartagen desselben Jahres wurde unter großen Kosten und Mühen das Grab Christi erbaut. Einer der Jesuiten hatte in den Hintergrund desselben ein Bild gemalt, die Beweinung des Heilandes durch Engel darstellend. Zu diesem Grab des Heilandes sowie zu den abendlichen Lamentationen pflegten sich auch viele Protestanten einzustellen. Eine so recht dem Geschmack der Zeit entsprechende Zierde erhielt der Hauptaltar im Jahre 1763. Sechs aus Wachs gegossene Engelstatuen, welche die Leidenswerkzeuge zeigten, wurden um ihn herum aufgestellt. Die Kleider der Engel waren aus buntfarbiger Seide gearbeitet. Mitten auf dem Altare überragte alles die in Lebensgröße gearbeitete Kreuzigungsgruppe mit Maria und Johannes. Kerzen und Blumen standen dazwischen. Das Werk kostete 50 Reichstaler. Den Reformierten und Lutherischen war im Jahre 1771 der Straßenbettel verboten worden. Nur 24 katholische Bettler durften, den behördlichen Schild auf die Brust geheftet, auch weiterhin an Samstagen von Tür zu Tür gehen²⁷. — Unter den vielen Patres, die während der 115 Jahren, da Elberfeld Jesuitenmissionsstation war, hier wirkten, verdient besonders hervorgehoben zu werden P. Ferdinand Bell, von Geburt ein Elberfelder Kind, Bruder des vermögenden Kommerzienrates Bell in derselben Stadt. Dieser Profeßpater starb im Jahre 1771 in Köln als Senior der Ordensprovinz, 84 Jahre alt, von denen er 65 im Orden verlebt hatte. In jungen Jahren wirkte er als eifriger Missionar in der

²⁷ O. Schell, a. a. O., 266.

Trierer Volksmission. Er hat die italienische Segneri-Methode hier einführen helfen. P. Bell wird als das Muster eines Volksmissionars geschildert. Seine liebenswürdigen Umgangsformen, aber auch die strengen Geißelungen seines Leibes auf der Kanzel werden hervorgehoben. Wie ein zweiter Franziskus Xaverius erschien er dem Volke. In vorgerückteren Jahren begann seine Wirksamkeit zu Elberfeld. Er erbaute hier die neue Kirche. Wenn zu diesem Zwecke auch eine Landeskollekte bewilligt war, so spendete doch die Freigebigkeit der Familie Bell einen großen Teil der Kosten. Pater Bell opferte zu diesem Zwecke sein ganzes elterliches Erbteil. Seinen Bemühungen ist auch die Gründung der dritten Seelsorgsstelle zu verdanken. Erst das Greisenalter nahm ihm das Elberfelder Pfarramt aus der Hand.

Bei heraufziehender Aufklärung scheint das Verhältnis zu den Protestanten kurz vor der Auflösung des Ordens an Schärfe verloren zu haben. Der Elberfelder Annalist schreibt nämlich zum Jahre 1767, indem er auf die Jesuitenverfolgungen in den Bourbonenländern anspielt: Bei den gegenwärtigen traurigen Zeiten und bei dem Unrechte, unter dem die Gesellschaft Jesu leidet, tut es doppelt wohl, daß die hiesige Bevölkerung, auch die protestantische, uns allen Edelsinn beweist. Bei dem unglückseligen Schicksal unserer Ordensgenossen (in den Bourbonenländern) ist jeder bestrebt, uns durch Wort und Tat zu trösten. Hierin zeichnet sich besonders der Amtmann Baron von Schirp aus. Als mitten in der Stadt im dichtesten Häusergedränge ein gefährlicher Brand ausbrach und wir drei Patres bei den ersten auf der Brandstätte erschienen und uns persönlich an den Löscharbeiten beteiligten, trug uns dies hohes Lob seitens der Protestanten ein. Auf einige Mitglieder der katholischen Gemeinde Elberfeld hatte aber doch die allgemeine Lage, die Aufklärung, die Verfolgung des Ordens abgefärbt. Der Orden hatte für Elberfeld alles getan. Trotzdem verlangten nun einige Katholiken gemäß einer allgemeinen Landesverordnung die Aufstellung zweier weltlicher Kirchenmeister zur Vermögensverwaltung, besonders der Klingelbeutelgelder. Das darin liegende Mißtrauen bereitete den Missionaren tiefen Schmerz²⁸.

Als letztes bemerkenswertes Ereignis wird in den *Litterae annuae* des Jahres 1771 der Besuch der Kurfürstin von Pfalz-Neuburg berichtet²⁹, die in der Stadt eintraf, um die Werkstätten und Kaufläden zu besichtigen. Sofort nach ihrer Ankunft, noch bevor sie sich zur Stadtbehörde begab, besuchte sie die Jesuitenmission. Am folgenden Tage wohnte sie, umgeben von ihrem Gefolge und von einer Schar Kaufleuten, in der Jesuitenkirche der heiligen Messe bei.

Mit der Aufhebung des Jesuitenordens im Jahre 1773 erreicht natürlich auch die Tätigkeit der Jesuiten als solcher (wenn die ehemaligen Patres auch als Seelsorger am Orte verblieben) ihr Ende. Der Orden hat die katholische

²⁸ F. Jorde, a. a. O., 243.

²⁹ Kurfürst Karl Theodor hatte mit Gemahlin Elberfeld am 1. August 1747 besucht (F. Jorde, 185).

Seelsorge, die Gemeinde und ihr religiöses Leben mit unsäglichem Mühe und Liebe begründet, gehegt und gepflegt. Die Pfarrei zählte fast nur armes Volk und eine Handvoll hoher Beamten. Der Mittelstand fehlte fast ganz. Armut kennzeichnete alle Pfarrverhältnisse³⁰. Geschützt und gefördert von der Landesregierung, fand der katholische Volksteil einen starren Gegner im Stadtmagistrate und in dem durchschnittlich zehnmal stärkeren Protestantismus. Der Mission edelmütigster und größter Wohltäter und Protektor war das Herrscherhaus. An zweiter Stelle steht der Jesuitenorden. Dann leuchten durch reiche Gaben hervor die schlichte Jungfrau Wagemeisterin Katharina Katernberg, der Richter Dr. Gerhard Conen, der Missionsvorsteher und Pfarrer Pater Ferdinand Bell und seine Verwandten, die edle Familie von Woringen.

2. Zur Zeit der Gründung der Elberfelder Niederlassung haben von rund 400 gebildeten Jesuiten der niederrheinischen Ordensprovinz wenigstens etwa 300 an Sonn- und Feiertagen Volkskatechesen gehalten. In den Städten der Kollegien waren meistens die Pfarrkatechesen in ihrer Hand, aber sie zogen auch zur Katechese aufs Land, rund um die Stadt auf bis zu 15 Dörfern. Die Katechese war eine Lieblingsarbeit für jeden Jesuiten, welcher anderen Ordensstätigkeit er auch immer, wenn ich so sagen soll hauptamtlich obliegen mochte. Die Novizen und die Scholastiker zogen hinaus, die Magistri des Gymnasiums, die Patres, ja mancher gebrochene Greis schleppte sich noch am Stabe zu diesem Liebeswerke. Für die Mission in Elberfeld kam nur die Katechese in der Ordenskirche in Frage. In manchen Städten veranstalteten die Volkskatechesen als erhebende und belebende Anreizmittel Prozessionen, auch sogenannte „figurierte“, in denen allerhand biblische Szenen dargestellt oder aufgeführt wurden, ferner öffentliche Prüfungen, an deren Schluß die „goldenen“ oder „silbernen“ Bücher verteilt wurden, ferner Dispute, Theaterspiele in der Kirche, angefangen von kleinen deutschen Monologen oder Dialogen, wobei oft die „Engelgewandung“ der Herolde hervorgehoben wird, von allerhand kleinen szenischen Aufführungen bis zum vollendeten „Drama“³¹. Diese Darstellungen der Kinder des Volkes bilden eine Übertragung von Gymnasialgepflogenheiten, deren Ursprung und Art wir hier nicht erörtern können, auf die Volkskatechese. Jedes Jesuitengymnasium führte wenigstens ein oder zwei „Dramen“ im Jahre auf. Nicht in derselben Weise war das Theaterspiel in der Katechese allgemeine Sitte oder auch nur in

³⁰ Im Jahre 1788 heißt es in einem Gesuche an die Regierung: 374 Reichstaler sind die ganzen Einkünfte der Mission. Die Pfarrkinder sind „größtenteils arme, geringe Leute, die, anstatt zu unserer besseren Subsistenz etwas beizutragen, die Hände um Almosen zu uns ausstrecken“. Im Jahre 1790 ergaben sich folgende Jahreseinkünfte der Mission: 1. Ex fundatione Serenissimorum 219 Reichstaler 31 Stüber; 2. von der Mission zu Solingen 53 Reichstaler 36 Stüber; 3. an Renten und Pächten aus liegenden Gütern 129 Reichstaler; 4. aus Kapitalzinsen 25 Reichstaler; 5. aus kleineren nicht stabilen Einkünften 36 Reichstaler 30 Stüber. In summa 463 Reichstaler 37 Stüber. (Staatsarchiv Düsseldorf, Jülich-Berg, Geheimer Rat, B. Nr. 188.)

³¹ Drama bedeutet in der Sprache der Zeit nur großes, feierliches Spiel.

derselben Stadt feste Gewohnheit geworden. Öfter ermahnten, wie *B. Duhr* in seiner Geschichte des Ordens in den Ländern deutscher Zunge darlegt, die Zentralleitung wie auch die Provinziale zur Vorsicht und zu weiser Maßhaltung beim Theaterspiel in der Volkskatechese. Es tritt hier vereinzelt und sporadisch auf, wie gerade ein Katechet poetisch (oder besser gesagt: rhetorisch) veranlagt war und Lust und Liebe zu solch kindlichem Agieren hegte.

In Elberfeld begegnet uns das Katechismusspiel erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Wie in allen Jesuitenniederlassungen, so wurde auch zu Elberfeld der Katechismus eifrig gepflegt. So hören wir im Jahre 1759 von vier Katechismusstunden in der Woche. Besonders feierlich aber gestaltete sich die Sonntagskatechese, nach der seit 1729 der Rosenkranz gemeinschaftlich gebetet zu werden pflegte. An den Todesangst-Christi-Sonntagen (den dritten im Monate) pflegten die Knaben und Mädchen eine feierliche Prozession durch die Stadt zu veranstalten, bei der von den Kindern auch Deklamationen vorgelesen wurden. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden auch in Elberfeld die Kinder nach der Art, wie sie sich bei den Volksmissionen herausgebildet hatte³², feierlich zur ersten heiligen Kommunion geführt. Im Jahre 1750 z. B. empfingen zu Ostern 23 Kinder erstmalig feierlich den Leib des Herrn. Sie trugen Festgewänder und Kerzen in der Hand. Zum Jahre 1754 wird gemeldet, daß jetzt die Kinder — es waren deren 37 — nicht mehr stadtviertelweise, sondern alle zusammen auf Ostern zur Erstkommunion geführt wurden. Viele Erwachsene vergossen Tränen. Das Schauspiel machte auch auf die Protestanten einen tiefen Eindruck. Im Jahre 1761 wählten die Erstkommunikanten in feierlicher Weise Maria als Patronin. — Ein großes Verdienst um die Ausgestaltung des Katechismusunterrichtes in Elberfeld erwarb sich P. Joseph Denys, der im Jahre 1759 starb. Durch seine Bemühungen erreichte er es, daß die Kinder scharenweise und mit gieriger Seele herbeieilten, und daß sie so antworteten, daß die Eltern und Erwachsenen ihre Freude daran hatten. Der Unterricht erlabte so das Herz des P. Denys, daß er ihn allen andern Seelsorgspflichten, in denen er auch durchaus seinen Mann stellte, vorzog.

Die Lust der Kinder am Agieren und Fabulieren erhielt zum ersten Male Nahrung im Jahre 1761. Mit dem Fronleichnamstage dieses Jahres verbanden die Jesuiten nämlich einen eucharistischen polemischen Katechismusdialog. Wir lesen: Im Hochamte des Fronleichnamstages wurde an Stelle der Predigt von auserwählten Kindern, die an diesem Tage zur ersten Kommunion gehen sollten, unter Leitung des Predigers und des Katecheten von der Kanzel ein rhythmischer Dialog aufgeführt, in dem die Auffassung Kalvins und Luthers betreffs des Altarsakramentes widerlegt, die katholische Wahrheit aber bewiesen wurde. Viele Zuschauer konnten sich der Tränen nicht enthalten. Es werden in der Kirche wohl zwei Kanzeln sich gegenüber aufgeschlagen gewesen sein, die

³² Vgl. A. Schüller, Die Jesuiten und die Erstkommunionfeier usw., Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein, Heft 107.

eine für die Opponenten, die andere für die Defendenten. Schon im 16. Jahrhundert liebte es der Orden, z. B. in Trier, in die Fronleichnamsprozession allenthalben theatrale Szenen mit Deklamationen einzuflechten. Unsere Kinderdarstellungen in der Kirche werden wohl eine Erinnerung daran bedeuten. Das polemische Element war ja an diesem Tage in der Diaspora-Jesuiten-Predigt sowieso üblich. — Auch wenn in Elberfeld die Erstkommunion an einem andern Tage veranstaltet wurde, war sie in diesen Zeiten manchmal durch Katechismusdialoge betont. Bei solchem Feste am Tage Mariä Geburt des Jahres 1763 leitete z. B. der Katechet von der Kanzel aus eine „*declamatio pathetica*“ der Unter- und der Mittelklasse. Die Fundamente des eucharistischen Glaubens wurden derart dargelegt, daß „jeder Verständige nicht nur klarer als die Sonne den offenbaren Irrtum der Protestanten, sondern auch die unerschütterliche Wahrheit unseres einzig heilbringenden Glaubens einsah“. Nach diesem Kinderspiel folgte die Weihe an Maria als Patronin, dann begann die Kommunionfeier. — Im Jahre 1766 erfolgte ein Teil der aktuellen Vorbereitung zur Erstkommunion durch Deklamationen. In Versen wurde die Würde des Sakramentes gepriesen; andere Kinder bekannten in Reimen ihre Unwürdigkeit; die ganz Kleinen geben so ihrer Trauer Ausdruck, daß sie noch nicht zum Tisch des Herrn zugelassen werden konnten. So folgten Reue und Vorsatz, so die Aufforderung zum Versöhnungsakte. Bei der allgemeinen Umarmung während desselben zerfloß die ganze Gemeinde in Tränen. Unter den lieblichen Melodien eucharistischer Lieder schritten sodann die Kinder „in Engalgewandung“ zum Altare.

Die aus Frankreich herübergekommene Herz-Jesu-Andacht hatte im 18. Jahrhundert in Deutschland nur vereinzelt Fuß gefaßt. Der Träger dieser kleinen Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung war der Jesuitenorden. Arbeitet man die *Litterae annuae* der niederrheinischen Jesuitenprovinz durch, so stößt man in den zwanziger und dreißiger Jahren hier und da auf die Herz-Jesu-Verehrung, und zwar scheint das Empортаuchen dieser Andacht mit dem Kampfe zusammenzuhängen, den der Orden gegen den damals im Westen über die Grenze vordringenden Jansenismus führte. Sodann tritt diese neue Andacht wieder in den sechziger und zu Anfang der siebziger Jahre hier und da zutage. Wohl in der Ahnung der durch den heranziehenden Rationalismus immer drohlicher werdenden Gefahren und im Bangen vor den religionspolitischen Gewitterwolken klammerte sich der Orden nur stärker an das Herz Jesu an³³. In der Jesuitenresidenz Elberfeld finden wir die Herz-Jesu-Andacht während ihrer zweiten deutschen Periode vor. Im Jahre 1768 nämlich wurde sie hier eingeführt. Besonders feierlich wurde nun in diesem Jahre das erste Herz-Jesu-Fest der Gemeinde begangen. Mit ihm wurde die Kindererstkommunion verbunden und ein Katechismusdrama bei derselben aufgeführt. Reiche Ablässe hatten zudem die Elberfelder Jesuiten ihrer Kirche für diesen Tag gesichert. Auf dem Haupt-

³³ Näheres darüber: A. Schüller, Die Herz-Jesu-Verehrung usw., a. a. O.

altare ragte das Herz-Jesu-Bild. Es wird dies aber kaum das Bild der menschlichen Gestalt Jesu mit dem Herzen auf der Brust gewesen sein. Diese Art der Darstellung war damals noch fast unbekannt. Es war höchstwahrscheinlich das Herz allein (ohne corpus), umgeben von den bekannten Werkzeugen und Emblemen. Das „Drama“ der Katechumenen in der Kirche führte den Titel Pelagia und stellte eine Bekehrungsgeschichte dar, die auf die Verherrlichung des Herzens Jesu hinauslief und gleichzeitig auf den Empfang der Kommunion vorbereitete. Dieses Stück und dann das liebliche und heilige Schauspiel der wie Engel zum Altare schreitenden Kinder entlockte der großen Schar der Andächtigen, Frauen und Männer, Katholiken und Protestanten, reichlich Tränen. Auch in den folgenden Jahren wird in liebevoller Begeisterung des Herzens Jesu und seines Ehrentages in den Jahresberichten gedacht, wenn an demselben auch fürderhin kein Spiel mehr stattfand.

Das kirchliche Festspiel bei der Erstkommunionfeier auf Mariä Himmelfahrtstag des Jahres 1769 wandte sich teilweise an die Adresse der Protestanten. Es sollte „die anwesenden Katholiken zur Standhaftigkeit im orthodoxen Glauben stärken, in den Akatholiken aber das Verlangen nach ihm wecken“. Zuerst führten die Knaben ihr Spiel auf, dann die Mädchen. Das Thema der Knaben handelte von der Einheit und Notwendigkeit des katholischen Glaubens. Den die Protestanten darstellenden Spielern, die konvertierten, wurde die Siegespalme gereicht. Dann folgte das Spiel der Mädchen. Eine Protestantin trat auf und flehte, sie von der Seelenangst zu befreien, die sie Tag und Nacht quäle. „Es herrscht nämlich hier unter (wohl pietistisch gerichteten) Protestanten eine allgemeine Krankheit, die sie das ‚Tier‘ oder ‚die Seelenangst‘ nennen.“ Der zitternden kleinen Sektiererin wurde nun von einer Reihe Vertreterinnen des Katholizismus klargemacht, der katholische Glaube sei das einzige Heilmittel gegen diese Krankheit. Die Gegnerin brachte nun die Gründe vor, die sie von der Konversion abhielten. Darauf trat ein katholisches Mädchen (eine tatsächliche frühere Konvertitin) auf und setzte auseinander, die Einwürfe seien nur „Lügenstricke der Pseudopropheten“ (Prediger). Sie legte u. a. dar, die Behauptung sei Verleumdung, der Konvertit müsse seine Eltern und protestantischen Vorfahren verfluchen, den Heiligen und ihren Bildern werde göttlicher Dienst erwiesen, die Beichte sei ein unerträgliches Joch. Der Streit endigte natürlich mit dem Sieg des Katholizismus. Hervorgehoben wurde noch, daß das Spiel der jungen Konvertitin auch zur Bekehrung ihrer Mutter und ihres Onkels führte.

Im Jahre 1770 wurden die Katechismusdramen Weihnachten aufgeführt und standen nicht mit der Erstkommunion in Verbindung. Die Christenlehre war in diesem Jahre besonders gut besucht. „Die Kinder“, so heißt es, „bergen in sich die Hoffnung einer guten Saat für die katholische Sache.“ Zunächst führten die Kinder nach dem öffentlichen Katechismusexamen kurz vor Weihnachten vor einer dichtgedrängten Menge, bestehend aus Katholiken und Protestanten, ein

Stück auf, das die Sehnsucht nach der Geburt des Heilandes zum Ausdruck brachte, in dem Verse mit lieblichen Melodien abwechselten. Besonderes Lob fand ein Mädchen; es entlockte den Zuschauern Tränen durch die rührende Treue, mit der sie die in Bethlehem umherirrende und Herberge suchende Gottesmutter darstellte. Am Weihnachtstage selbst spielten die Knaben und Mädchen nachmittags vor demselben Auditorium ein Stück, das die Freude über den neugeborenen König zum Gegenstande hatte. Der Stephanustag brachte das dritte Spiel, das polemischer Natur war und die Marienverehrung verteidigte. Besonderes Lob erntete ein Jüngling, der „mit trefflicher Stimme und Geste“ den Protestanten darstellte und Einwendungen gegen die Marienverehrung vorbrachte. Noch andere Opponenten traten auf. Der Disput ging hin und her. Als die Häretiker schon nahe daran waren, besiegt zu werden, baten sie sich Bedenkzeit aus. So fand die Aufführung am folgenden Sonntage ihre Fortsetzung. Die Vornehmsten der Stadt waren anwesend und eine noch größere Volksmenge als zuvor. Jeder war gespannt darauf, den obenerwähnten trefflichen Darsteller der Häresie zu sehen. Knaben und Mädchen führten den Disput hin und her. Schließlich erklärte sich die Häresie als besiegt; ihre Vertreter knieten vor der Krippe nieder, verfluchten ihren Irrtum und gelobten, sich künftighin öffentlich als Anhänger des Marienkultes zu bekennen.

Im folgenden Jahre 1771 dienten die Katechismusspiele wiederum der Erstkommunionfeier. Am Feste Mariä Verkündigung wurden 40 Kinder feierlich zur Erstkommunion geführt. Zu ihrer Vorbereitung fand am Sonntage vorher eine *exercitatio ascetica et polemica* statt. Ein Knabe stellte einen Reformierten dar und deckte seine Gewissensunruhe in Glaubensdingen auf. Es entspann sich ein Disput über die Sakramente. Ein reformierter Knabe wurde hierdurch derart überzeugt, daß er katholisch werden wollte. Zwei Schwestern aber versuchten, ihn durch allerhand Einreden von der Konversion abzuhalten. Dispute entwickelten sich. Er aber setzte sich durch. Am Tage der Erstkommunion selbst (Mariä Verkündigung) wurden wieder, und zwar durch 8 Kinder, Reimspiele aufgeführt. Vier der Kinder handelten schön und fromm von der wahren Gegenwart Christi im Sakramente und ergingen sich dann in den sich daraus ergebenden Gemütsaffekten, drückten ihr Bedauern aus über den Unglauben, ihre Entrüstung über die Unwürdigkeiten diesem Sakramente gegenüber. Vier andere Kinder deklamierten über die Erfordernisse der Seele und des Körpers zum Empfange, erweckten Akte der Reue, des Verlangens usw. Dann forderten sie zum Versöhnungsakte mit Eltern und Genossen auf. Darauf schritten die Kinder „in Engelkleidung“ zum Tisch des Herrn. Kerzen wurden ihnen voraufgetragen. Die Kirche konnte die Schar der Zuschauer kaum fassen. Das Gemüt war zur Frömmigkeit angeregt, die Augen schwammen in Tränen.

Im letzten Volljahre der Gesellschaft Jesu (1772) fanden Katechismusspiele in der Fastenzeit statt. Die Reimspiele, Gesänge und Dispute behandelten die Glaubenslehren, die aus dem bitteren Leiden Christi sich ergeben, besonders aber

die Kontroverslehren betreffs der Rechtfertigung. Viermal wurden sodann mit großem Erfolge von den Katechumenen um die Weihnachtszeit Krippenspiele aufgeführt. Das Publikum, Katholiken und Protestanten, wurde jedesmal tief ergriffen.

Wer Verfasser und wer Regisseur der Elberfelder Katechismusspiele war (beide werden wohl in einer Person zu suchen sein), läßt sich nicht feststellen. In der Zeit unserer Aufführungen wirkten in Elberfeld die Jesuitenpatres: Franz Quiex, Matthias Orsbach, Heinrich Brück, J. H. Wilthelm und Heinrich Ernzen.

Wir haben gesehen, wie die Jesuitenmission Elberfeld in einer numerisch (durchschnittlich genommen) wohl zehnmal stärkeren glaubenseifrigen, sich immer mehr pietistisch durchsetzenden protestantischen Umwelt, allerdings unter starker Protektion des Herrscherhauses, 115 Jahre hindurch das katholische Leben pflanzte, hegte und pflegte und es zu starkem und frischem Blühen und Reifen führte. — Die Katechismusspiele bildeten nur eine kleine, aber interessante Episode aus den letzten Jahren. Sie hielten das Interesse der Kinder und der ganzen Gemeinde rege, sie vertieften und illustrierten die Lehre, sie trugen aber auch manche Bildungselemente allgemeiner Art in sich. Dunkle Erinnerungen an mittelalterliche Mysterienspiele, an Fastnachtssitten, an die prunkvollen, aber etwas schwer barocken Gymnasialdramen, an die Sodalitäten-volksspiele, an die rohen, aber beliebten englischen Schauspielwandertruppen, der Anblick allerhand neuerer, wandernder deutscher Thespiskarren haben allgemein, auch bei den Kindern des Volks, die Agierfreudigkeit rege erhalten und zum Katechismustheater in der Kirche Gevatter gestanden. Zweifelsohne kann auch das Theaterspiel in der Katechese, allerdings in bescheidenem Maße, für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, mitgeholfen zu haben, das Volk für die klassische Periode unserer Literatur und unseres Theaters empfänglich zu machen.

Eine neue Kontroverse über das Verhältnis von Glauben und Wissen.

Fortsetzung und Schluß.

Von Privatdozent DDr. Karl Eschweiler, Berkum-Bonn.

Im dritten Heft des eben abgeschlossenen Jahrgangs 1926 dieser Zeitschrift bin ich ausführlich auf die Kritik eingegangen, die *P. Joh. Stufler S. J.* meinem Buche „Die zwei Wege der neueren Theologie“ in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ (1926, drittes Heft) gegeben hat. Es geschah in der Hoffnung, daß „auf dem unfruchtbaren Boden der Polemik vielleicht doch ein Blümchen objektiver Erkenntnis wachsen könne“. Die Hoffnung war nicht unbegründet; dafür zeugt die Abhandlung: „Molinismus und neutrale Vernunfttheologie. Eine Auseinandersetzung mit DDr. K. E.“, worin *P. Stufler* soeben auf meinen Aufsatz „Eine neue Kontroverse . . .“ geantwortet hat (Innsbrucker Z. f. k. Th. 1927, erstes Heft; im folgenden wird diese Abhandlung in der Seitenbezifferung des Separatabdruckes unter dem Zeichen M 1—25 zitiert).

„Ob die Apologetik und Dogmatik bei aller Verschiedenheit der Methoden auch zwei prinzipiell verschiedene Theologien genannt werden müssen, die unabhängig voneinander ihre eigenen Wege gehen“, — das nimmt *Stufler* jetzt als eine Frage an, die „gewiß eine aufmerksame Untersuchung verdient“ (M 24). *P. Stufler* meint zwar, diese Frage sei „für die apologetische Praxis“ kaum von Belang; immerhin fügt er bei, daß von ihrer Lösung die andere Frage abhängt, „ob nämlich die Theologie eine einheitliche Wissenschaft oder nur ein Sammelname für mehrere selbständige, voneinander unabhängige Wissenschaften ist“ (M 25). Wer den Gedankengang der „Zwei Wege d. n. Th.“ und die erste Kritik *Stuflers* kennt, wird aus den angeführten Zitaten erkennen, daß *P. Stufler* die Grundthese des Buches jetzt wenigstens für diskutabel ausgibt. Die von *P. Stufler* vertretene theologische Richtung besitzt im katholischen Deutschland einen mächtigen Einfluß. Im Interesse einer sachlichen Lösung des theologischen Wissenschaftsproblems ist es daher um so dankbarer zu begrüßen, daß die Stellungnahme *P. Stuflers* einen solch neuen und erfreulich deutlichen Ausdruck gefunden hat.

*

Die Abhandlung „Molinismus und neutrale Vernunfttheologie“ ist im übrigen so aufgezogen, als sollten dadurch die befremdlich weit gehenden Aburteile der ersten Kritik nachträglich als verständlich hingestellt werden. Dieser Rechtfertigungsversuch enthält eine Menge von neuen irrigen Behauptungen und willkürlichen Konstruktionen; besonders schade ist aber, daß gerade an den Stellen, wo an den sachlichen Kern der Diskussion gerührt wird, an Stelle einer starken Argumentation sich nur ein starker Ton einstellt. — Ich schließe für meinen Teil die Auseinandersetzung mit *P. Stufler*, soweit sie sich auf das Problem der Apologetik und den einheitlichen und eigenartigen Charakter der Theologie bezieht. Der nächste Zweck meiner Erwiderung ist erreicht:

P. Stufler hatte seine Besprechung der „Zwei Wege“ mit der Behauptung geschlossen: „Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, daß wir das Werk E.s in seiner Grundtendenz unbedingt ablehnen müssen, nicht bloß wegen seiner grundlosen Ausfälle gegen den Molinismus, sondern hauptsächlich deswegen, weil uns seine Ansicht vom Verhältnis der Natur zur Gnade unkorrekt erscheint, und weil er seine Angriffe gegen eine Theologie richtet, die

vom kirchlichen Lehramte selbst als unbedingt notwendig ausdrücklich des öfteren anerkannt wurde“ (Innsbrucker Z. f. k. Th. 1926, S. 336). Der schwere Vorwurf, meine Auffassung von dem einheitlichen Wesen der Theologie verstoße wider die kirchlichen Lehrentscheidungen, ist in der Abhandlung „Molinismus und neutrale Vernunfttheologie“ nicht wiederholt worden. Das zusammenfassende Schlußurteil lautet jetzt so: „Hätte E. nur diese Frage (nämlich die Stellung der Apologetik in der Theologie) behandelt und die bisher vorgebrachten Gründe näher geprüft und weiter entwickelt, sich dabei jeder ungerechtfertigten Anklagen gegen den Molinismus enthalten und nicht als ‚tiefste Erkenntnis‘ des hl. Thomas ausgegeben, was eigentlich nur skotistische Lehre ist, dann hätte er von meiner Seite gewiß keinen Widerspruch gefunden“ (M 25). Die Frage nach dem einheitlichen Wesen der Theologie — der von Stufler in den Vordergrund geschobenen Frage nach der apologetischen Methode kommt theoretisch keine größere Bedeutung zu als der Frage nach dem theologischen Charakter der Bibelwissenschaften und der Kirchengeschichte — bildet nun aber gerade das Problem, um das ich mich in meinem Buche bemüht habe. Von der Lehre des hl. Thomas über das *desiderium naturale* und vom Molinismus ist darin nur insofern die Rede, als das theologische Erkenntnisproblem prinzipiell bedingt ist durch das theologische Sachproblem „Natur und Gnade“.

Omnis cognitio incipit a sensibus. Die „phantasmata“, auf die meine Forschung in den „Zwei Wegen“ hingewandt ist, hatte ich in der geschichtlichen Konkretheit der neueren christlichen Theologie vor mir. Um sie zu erkennen, bedurfte es natürlich des Prinzipienlichtes; ich fand das die geschichtliche Wirklichkeit erhellende Licht am reinsten in der Prinzipienlehre des hl. Thomas reflektiert. Hier ist die wesentliche Verschiedenheit von göttlichem Glauben und menschlichem Wissen nicht in das dialektische Nebeneinander von sogenannter „wissenschaftlicher“ und sogenannter „dogmatischer“ Theologie zerfallen; die Sachgründe dieser neuzeitlichen Dialektik sind durch die thomistischen Prinzipien völlig intakt in eine objektiv notwendige (und nicht bloß moralisch subjektive) Ordnungseinheit aufgehoben. Das Lehrstück vom *desiderium naturale* erscheint mir aber als der feinste Ausdruck dieser Ordnung. Darauf habe ich mich in dem vollen Bewußtsein bezogen, daß es für manche Ohren heute noch eine harte Lehre ist — obwohl sie mit dem Theologen von der *possibilitas status naturae purae* nicht nur vereinbar ist, sondern seinen Sinn gerade aufs schärfste im systematischen Zusammenhang beleuchtet. Deshalb konnte ich mich auf dieses Lehrstück des hl. Thomas berufen; und — im theoretischen Bereich der Theologie darf kein *opportun* — *inoportun* gelten! — ich mußte es tun, weil ich erkannt hatte, daß die Lehre vom *desiderium naturale* in unlöslichem Zusammenhang mit den thomistischen Grundprinzipien steht: „Das Sein als solches ist das Formalobjekt des geschaffenen Geistes“. „Das Wesen des geschaffenen Geistes ist aus Potenz und Akt zusammengesetzt“. „Wesenheit und Dasein sind sachlich verschieden“ usw. Der meinem Buche gewiesene Untersuchungsgang bot jedoch keine Gelegenheit, die Lehre vom *des. nat. ad cognoscendum divinam essentiam* ausführlich darzulegen; ich konnte nur in einem anmerkenden Exkurs auf ihre Beziehung zur Theorie des Glaubens hinweisen. Meine erste Erwiderung auf die Stuflersche Kritik beschränkte sich aber auf den erklärten Zweck, das befremdliche Votum des Besprechers einer sachlichen Nachprüfung zuzuführen.

Audio dicentes: Wäre es nicht richtig gewesen, zunächst die prinzipiell wichtige und dazu noch strittige Lehre vom *des. nat.* zu behandeln? *Respondeo dicendum:* Nein; diese Forderung ist unberechtigt und unnatürlich, falls man die Gültigkeit des Gesetzes anerkennt, daß alle Erkenntnis vom konkret Gegebenen auszugehen hat. Meine Aufgabe war es, das Problem der theologischen Erkenntnis, wie es in der neuzeitlichen Entwicklung der Theologie gegeben ist, zu klären. Hier liegt der Schwerpunkt des Buches „Die zwei Wege der neueren Theologie“. Sein wissenschaftlicher Wert ist (wie es die unvoreingenommene Kritik mittlerweile auch getan hat) allein danach zu bestimmen, inwiefern es dort gelungen ist, die Klärung jenes schwierigen und dringlichen Problems zu fördern. Darauf muß einmal nachdrücklich hingewiesen

werden, weil Gefahr besteht, daß dieser Tatbestand verdunkelt wird. „Die so schwer angegriffene molinistische Schule“, wie sich *P. Stufler* ausdrückt (M 25), ist wirklich nicht die Hauptsache in dem Buche.

Jede wissenschaftliche Untersuchung setzt ihre Prinzipien voraus; aber mag es auch unmöglich sein, die vorausgesetzten Prinzipien in der Untersuchung selbst ausführlich zu erörtern (es gäbe kein Ende), so ist doch zu fordern, daß die Voraussetzung eine kritisch bewußte sei. In den „Zwei Wegen“ ist nun an der entsprechenden Stelle (S. 272) angekündigt worden, daß die prinzipielle Bedeutung der Lehre vom *des. nat.* einmal vollständiger, als es dort möglich war, dargestellt werden solle. Heute darf ich melden, daß diese Darstellung, falls mir die nötige Kraft erhalten bleibt, nicht mehr lange auf sich warten lassen wird. Ich sehe keinen Grund, von dem, was ich in dem Buche und in dem Aufsatz „Eine neue Kontroverse...“ über das *des. nat.* angedeutet habe, etwas zurückzunehmen. Die kritischen Bemerkungen, die *P. Stufler* im ersten Teil seiner Abhandlung bringt (M 3—10), sind nur in negativer Hinsicht lehrreich; aus meinen Andeutungen werden Folgerungen gezogen, die nicht darin liegen. Da die angekündigte Arbeit nicht mit diesen polemischen Nebendingen belastet werden soll, sei an dieser Stelle auf die Einwürfe *P. Stuflers* kurz eingegangen.

*

Stuflers Ausführungen stützen sich auf zwei Gedanken: auf die Unterscheidung von *appetitus innatus* und *appetitus elicited* (M 4—7) und auf den Begriff der *potentia oboedientialis* (M 7—9). Was versteht *P. Stufler* darunter? und wie argumentiert er von diesen beiden Stützpunkten aus?

„Unter dem ersten (sc. dem *appetitus innatus*) verstehen die Scholastiker eine Tendenz, die in der Natur als solcher schon begründet ist und jeder Erkenntnis vorhergeht, wie z. B. nach der Anschauung der alten Physik dem Stein von Natur aus die Tendenz einwohnt, nach dem Mittelpunkt der Erde sich zu bewegen und dort zu ruhen. Dieser *appetitus* ist kein Akt, sondern eine bleibende entitative Tendenz, *per modum ponderis*, wie die Alten zu sagen pflegen; sein Terminus ist ein *bonum non apprehensum*. Der *appetitus elicited* aber ist ein Akt des sinnlichen oder geistigen Strebevermögens, der auf ein durch Erkenntnis erfaßtes Gut hin gerichtet ist.“ (M 4.) Die Bestimmung des *app. elicited* ist zutreffend; dagegen läßt die Definition, die St. dem *app. innatus* gibt, wesentliches aus. — Es fällt auf, daß die ausschließende Entgegensetzung von *app. innatus* und *elicited* beim hl. Thomas nicht vorkommt; selbst die Termini scheinen erst im 16. Jahrhundert geläufig geworden zu sein. Der *app. innatus* ist bei Thomas durchgängig *app. naturalis* benannt. Entscheidend ist nun aber, daß sowohl nach der klaren Lehre des Doctor communis wie nach dem objektiven Sachverhalt eine doppelte Bedeutung von *app. naturalis* auseinanderzuhalten ist. Einmal ist der *app. naturalis* im Unterschied vom *app. animalis* und *app. rationalis* eine Erscheinung in der leblosen Körperwelt; er ist dann als altertümliches (anthropomorphes) Äquivalent des neueren (auch schon veralteten) physikalischen „Kraft“-Begriffes zu nehmen, z. B. als sogenannte „Schwerkraft“. Das andere Mal ist aber der Ausdruck *app. naturalis* in einem anderen, viel weiteren, ja streng transzendentalen Sinne zu verstehen. Gemäß dem Axiom: *Quamlibet formam sequitur inclinatio*, bedeutet dann *app. naturalis* jene entitative Tendenz, die jedem Wesen gemäß seiner eigentümlichen *forma* einwohnt. Es ist ohne weiteres klar, daß das *des. nat. in cognitionem divinae essentiae* nur ein *app. naturalis* in dieser zweiten transzendentalen Bedeutung sein kann. Nun gilt aber von diesem *app. naturalis*, daß er ein *app. innatus* und *elicited* zugleich sein kann, daß er es als natürliche Neigung von Geistformen sogar wesensnotwendig sein muß. Die Ungenauigkeit der *Stuflerschen* Definition erweist sich hier als erklärter Irrtum; denn daß der *app. naturalis* ein *app. innatus* und ein *app. elicited* zugleich sein könne, ja sein müsse, das muß einem einseitig durch die nachtridentinische Entgegensetzung von *app. innatus* und *app. elicited* be-

einflußten Definitor wie ein Paradoxon vorkommen¹. Es ist aber keineswegs ein ‚Paraphysikon‘.

Die Neigung nämlich, die unmittelbar aus der *forma* eines Dinges folgt, entspricht notwendig der besonderen Form dieses Dinges. Die *forma* des Menschen ist aber die *anima intellectiva*, und der *app. nat. ad cognoscendum Deum per essentiam* (von Thomas übrigens ständig *desiderium* und nicht *appetitus* genannt, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen) ist der innerste, auch den Engeln natürliche, also spezifisch geistige Trieb der *anima intellectiva*. Daher ist dieses *des. nat.* schlechthin und notwendig ein *app. intellectivus*; und als solcher ist er gar nicht denkbar als bloße dumpfe Bewußtlosigkeit, d. h. ohne daß in ihm irgendwie ein *actus elicitus* bzw. *electivus* enthalten ist. Wie dieses „irgendwie“ näher zu bestimmen ist, kann hier nicht erörtert werden; denn darin liegt der Angelpunkt, um den sich das weitläufige Problem des *des. nat.* dreht. Was ich bisher darüber ausgeführt habe, konnten aus den oben angegebenen Gründen nur Andeutungen sein. Sie waren immerhin so klar und bestimmt, daß selbst P. Stufler daraus den sehr zutreffenden Eindruck gewinnen konnte, ich verstehe unter dem *des. nat.* auch einen *app. elicitus* (M 5). Ja, gerade die Stelle aus meinem Aufsatz: „Eine neue Kontroverse...“, die P. Stufler jetzt heranzieht, um mich auf einen unthomistischen „Skotismus“ festzulegen, gerade diese Stelle ist ein schlagender Beweis dafür, daß ich das *des. nat.* als einen *app. naturalis* in dem von P. Stufler übersehenen transzendentalen Sinne verstehe, der den *app. elicitus* nicht aus-, sondern einschließt. Ich zitiere meine Worte (vgl. diese Zeitschr. 1926, S. 264) treu nach St.: „Diese Tendenz gründet in dem Wesen des menschlichen wie des englischen Geistes. Sie ist für ihn eine entitative Tendenz in dem Sinne, daß sie nicht allein (?) auf einer freien Willensentscheidung beruht, sondern daß der geschöpfliche Wille durch das Wesen des endlichen Geistes überhaupt bestimmt ist: über sich selbst hinaus von Gott vervollkommen und erhöht werden zu können. Das *des. nat.* ist durch die Natur gerichtete Tendenz (*app. naturalis et inditus*)“ (M 5). Das Fragezeichen hinter den Worten „nicht allein“ ist eine Zutat P. Stufilers; es ist wohl als ein Zeichen seines „Staunens“ oder Stutzens zu deuten. Leider ist diesem „Staunen“ kein intellektueller „Drang“ gefolgt nach-

¹ Daß diese ausschließende Entgegensetzung von *app. innatus* und *app. elicitus* etwas mehr sein muß als eine bloß terminologische Angelegenheit der Spätscholastik, leuchtet sofort ein, wenn die grundlegende Bedeutung beachtet wird, die dem „Natur-Geist“-Dualismus in der Entwicklung des modern-europäischen Denkens zukommt. Nachdem einmal die Transzendentalität des *naturale* für alles endliche Sein derart verdunkelt war, daß der besondere Sinn des *naturalis appetitus intellectivus* nicht mehr als Spezifikum der endlichen Geistnatur verstanden wurde, da war es eine folgerichtige Auswirkung, wenn die Metaphysik der Antithetik von absoluter Naturmechanik und absoluter Vernunftautonomie, von Materialismus und Spiritualismus verfiel und die Erkenntnistheorie auf die Auseinandersetzung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen endgültiger Erfahrung und unbedingtem Denken eingeengt wurde. Der ungeheure Einfluß J. J. Rousseaus bis auf unsere Zeit hin wird nur dadurch erklärlich, daß dieser bewußt illusionistische Natursentimentalismus (—Rousseaus „*naturale*“ bleibt im Bereich des *naturalis appetitus sensitivus*! —) als magischer Befreier aus dem „Natur-Geist“-Dilemma auftrat und als solcher aufgenommen wurde. Es ist zu bedenken, daß derjenige Philosoph, der die prinzipielle Entgegensetzung von „Natur“ und „Geist“ dem europäischen Denken am nachdrücklichsten suggeriert hat, René Descartes ist; er kam aus einer scholastischen Umwelt, der die ausschließende Gegenüberstellung von *app. innatus* und *app. elicitus* geläufig war. — [NB! Die Beschränkung des geistigen *app. innatus* auf die bloße „Potenz“ und die entsprechende Bestimmung des *app. elicitus* (der Willensfreiheit) als quasi-puren „Akt“ ist tatsächlich die junge Formel, worin sich die ausschließende Entgegensetzung von „Natur und Geist“ sehr klar ausspricht. Eine schärfere Zuspitzung ist innerhalb der aristotelisch-scholastischen Metaphysik nicht möglich.]

zuforschen, ob und wie dieses fragliche „nicht allein“ vielleicht doch in dem sachlichen Problem des des. nat. begründet sein möge. Die Formel: Das *des. nat.* beruhe als entitative Tendenz „nicht allein auf einer freien Willensentscheidung“, bezeichnet unzweideutig, daß diese „von der Natur gerichtete Tendenz (*app. inditus*)“ einen *actus elicited* in sich begreift. Der Ausdruck „eine freie Willensentscheidung“ wurde gerade gewählt, um den *elicitiven*, d. i. bewußten und von der Erkenntnis abhängigen Charakterzug möglichst hervortreten zu lassen. P. Stufler begnügt sich jedoch mit der ausschließenden Entgegensetzung von *app. inditus* und *elicitus*. Das, was von meiner Darstellung nicht in diese Denkgewohnheit hineinpaßt, winkt er kurz mit einem Fragezeichen beiseite; er klammert sich an den in Klammern beigesetzten Ausdruck „*app. naturalis et inditus*“ und argumentiert so auf das Ergebnis hin, meine Auffassung vom *des. nat.* sei nicht thomistisch, sondern „skotistisch“. Die Bezeichnung „skotistisch“ wird dann in der ganzen Abhandlung „Molinismus und ...“ auffällig oft wiederholt. Was soll das bezwecken? Doch das ist nebensächlich. Die Hauptsache ist, daß Stuflers Urteil auf falschen Voraussetzungen gründet und im Widerspruch zu dem Eindrucke steht, den er selbst aus meinen Andeutungen gewonnen hat.

Die Beantwortung der Fragen, was Stufler unter der *potentia oboedientialis* versteht, und wie er aus diesem Begriff argumentiert, kann kürzer beantwortet werden.

Meine Auffassung, „der Oboedientialcharakter sei eine transzendente Wesensbestimmung der geschaffenen Natur“, lehnt P. Stufler mit dem Bemerkten ab: das könne beim Menschen nicht zutreffen, denn „sonst müßte ein Geist, der eine adäquate Erkenntnis der menschlichen Natur hat, aus ihr nicht bloß die Möglichkeit, sondern sogar die Wirklichkeit der gegenwärtigen Erhebung erkennen können“ (M 9). Die Folgerung Stuflers trifft nicht zu. Bekanntlich ist etwas nur soweit erkennbar, als es wirklich ist. Daher ist eine *potentia*, für sich gesondert genommen, ein unmöglicher Gegenstand der Erkenntnis. Das gilt für jede *potentia*, und *a fortiori* gilt es von der *potentia oboedientialis*. Das Schulbeispiel, an dem der Begriff der *pot. oboed.* entwickelt zu werden pflegt, ist das Verhältnis zwischen dem Material und dem Techniker. Das Holzstück ist z. B. in *potentia oboedientialis* zu der Absicht und dem Können des Schreiners; ob aus ihm ein Tisch oder ein Schrank, ein Sessel oder eine Bank hergestellt wird, das hängt letztlich nicht vom Holze, sondern von der Absicht des Meisters ab und kann allein aus der Verwirklichung dieser Absicht erkannt werden. Darum könnte aus dem in der Natur des endlichen Geistes gelegenen Sehnen, die *prima causa* in ihrer Wesenheit zu erkennen, nicht einmal die Möglichkeit, geschweige denn die Tatsache der geheimnisvollen Gnade der *visio beatifica* erschlossen werden, — wenn die Verwirklichung der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus dieses *des. nat.* nicht als die höchste *pot. oboed.* der Geistnatur für die Vollendung in der Gnade erkennbar gemacht hätte. Dieser Begriff der *pot. oboed.* ist ein durchaus theologischer Begriff; und erst durch Jesus Christus (und durch seine hl. Kirche) ist ein echt theologisches Denken möglich geworden. Das ist für S. Thomas eine selbstverständliche Voraussetzung, wenn er vom *des. nat.* redet. In solcher theologischer Betrachtung ist nun aber, wie ich in den „Zwei Wegen“ ausgeführt habe, die natürlich philosophische Betrachtung der Menschennatur keineswegs verkümmert oder ausgeschlossen; letztere ist vielmehr in der Lehre vom *des. nat.* als dem transzendentalen Oboedientialcharakter der Geistnatur hinaufgenommen zu der Erkenntnis, daß die Übernatur nicht äußerlich die Natur umkleidet, sondern gerade in ihrer göttlichen Gratuität die innerlichste, ungezwungenste und vitalste Vollendung der *substantia intellectualis* ist. Alle Gegensätzlichkeit oder „Spannung“ zwischen Geistnatur und Geistesakt ist kein Seinseffekt, sondern Sündendefekt. Es ist wahr, daß meine Betonung der thomistischen Lehre vom *des. nat.* einer gewissen Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade nicht ganz entspricht; aber nichts ist unbegründeter als die Behauptung P. Stuflers, die Reinheit des katholischen Gnadendogmas werde dadurch irgendwie in Frage gestellt.

*

Es wäre unbillig, von der *Stuflerschen* Abhandlung „Molinismus und neutrale Vernunfttheologie“ eine zureichende Behandlung des in historischer wie in systematischer Hinsicht außerordentlich weitschichtigen Problems vom *des. nat.* zu verlangen. Die Abhandlung ist ja von dem praktischen Zweck bestimmt, die befremdlich weitgehenden Aburteile der *Stuflerschen* Besprechung der „Zwei Wege“ nachträglich als verständlich erscheinen zu lassen. Daß *P. Stufler* dabei den schweren Vorwurf fallen gelassen hat, ich habe dort die vom kirchlichen Lehramt ausdrücklich geforderte Apologetik angegriffen, ist dankbar zu verzeichnen, wenn es bei der Schwere der Anschuldigung auch billig gewesen wäre, die Zurücknahme nicht in eine literarisch möglichst unauffällige Form zu hüllen. Diese Fortsetzung und Beschließung der Kontroverse mit *P. Stufler* ist ebenfalls auf einen praktischen Zweck eingestellt: es galt, der wissenschaftlich-theologischen Arbeit den Weg freizuhalten für die im höheren Verstande wahrhaft zeitgemäße Frage nach dem Verhältnis menschlichen Denkens und Wollens zur göttlichen Offenbarung und Gnade. Denn es ist so, wie ich mich in der ersten Erwiderung ausgedrückt habe: die Lehre vom *des. nat.* läßt am klarsten erkennen, „mit welcher Meisterschaft der engelgleiche Lehrer den wesenhaften Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Ordnung gerade in der lebendigen Ganzheit der einen göttlichen Wirklichkeit begründet hat“. Und auch die *Stuflersche* Abhandlung hat mich nicht in der Überzeugung wankend gemacht, „daß die sachliche Nacherkenntnis dieser tiefsten Erkenntnis des hl. Thomas die wahre Beilegung des dreihundertjährigen Schulstreites wesentlich fördern kann.“

Literatur zum Neuen Testament.

Dibelius, M., Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. 173 Seiten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1925. — *Felten, J.*, Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. u. 3. Aufl., 2 Bände, 643 u. 646 Seiten. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg 1925. — *Holl, K.*, Urchristentum und Religionsgeschichte. 48 Seiten. Bertelsmann, Gütersloh 1925. — *Kittel, G.*, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum. 200 Seiten. Kohlhammer, Stuttgart 1926. — *Headlam, A. C.*, Jesus der Christus, sein Leben und seine Lehre. Übersetzt von J. Leipoldt. 244 Seiten. Pfeiffer, Leipzig 1926. — *Fiebig, P.*, Die Umwelt des Neuen Testaments. 86 Seiten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1926. — *Ders.*, Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt. 152 u. 82 Seiten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1924. — *Sickenberger, J.*, Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament. 148 Seiten. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1925. — *Vogels, H. J.*, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. 258 Seiten. Aschendorff, Münster i. W. 1925. — *Clemen, C.*, Die Entstehung des Neuen Testaments. 152 Seiten. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1926. — *Kraft, B.*, Die Evangelienzitate des hl. Irenäus. 116 Seiten. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1924. — *Bußmann, W.*, Synoptische Studien. 1. Heft: Zur Geschichtsquelle. 240 Seiten. Waisenhaus, Halle 1925. — *Jackson, F. J. K.*, and *Lake, K.*, The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles. 3 Bände. 480, 539, CCCXX und 464 Seiten. Macmillan & Co., London 1920—1926. — *Kundsin, K.*, Topologische Überlieferungsstoffe im Johannesevangelium. 80 Seiten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1925. — *Wendt, H. H.*, Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum. 151 Seiten. Waisenhaus, Halle 1925. — *Meinertz, M.*, Jesus und die Heidenmission. 236 Seiten. Aschendorff, Münster i. W. 1925. — *Pieper, K.*, Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit. 267 Seiten. Aschendorff, Münster i. W. 1926. — *Wißmann, E.*, Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus. 120 Seiten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1926. — *Schauß, W.*, Sarx, Der Begriff „Fleisch“ beim Apostel Paulus. 208 Seiten. Aschendorff, Münster i. W., 1924. — *Staab, K.*, Die Pauluskatenen. 284 Seiten. Pöpstl. Bibelinstitut, Rom 1926.

* * *

An der Spitze dieser Übersicht, die weder erschöpfend sein kann noch sein will, vielmehr sich auf Neuerscheinungen beschränkt, soweit sie der Schriftleitung dieser Zeitschrift zur Anzeige zugesandt wurden, mag das Buch des Heidelberger Theologen *M. Dibelius* stehen. Hier redet in scharf geschliffener Sprache ein Zünftiger, der weit über den Rahmen seines Fachgebietes hinauszuschauen vermag, und der in dieser aus Vorträgen erwachsenen Schrift der gärenden Gegenwart Rechenschaft geben möchte von dem übergeschichtlichen Sinn des Christentums und seiner geschichtlichen Erscheinung. An Hand der Stichworte Zeit, Religion, Evangelium, Christentum, Welt, Kirche, Ethik, Schicksal will er zeigen, daß Ewiges und Zeitbedingtes in der christlichen Religion sich keineswegs so verhalten wie Kern und Schale, Gehalt und Form, daß vielmehr „auch im Urchristentum unter einem Gesichtspunkt alles in die geschichtliche Verkettung verstrickt, nichts von der Relativität historischen Geschehens ausgenommen ist. Das Übergeschichtliche, das in den klassischen Zeugnissen des Urchristentums spürbar wird, ist vielmehr der nur unter einem anderen, nicht auf das Historische gerichteten Gesichtspunkt wahrnehmbare Hintergrund, uns in seiner reinen Unbedingtheit vielleicht nie völlig erfaßbar, unserem Ahnen und unserem Wollen aber sich immer wieder erschließend als Hintergrund des gesamten urchristlichen Lebens, ja gerade der Erscheinungen, die man gewöhnlich als Tribut an den Zeitgeist begreift“ (S. 169 f.). Das Christentum der ersten Tage war nach *D.* derart stark eschatologisch eingestellt, daß es ebenso wie Jesus selbst auf allen Umbau dieser Welt verzichtet. Erst dem Zwang einer geschichtlichen Notwendigkeit folgend, haben Glaube, Ethos, Kirche sich ihre Formen gebaut und in der Welt heimisch

gemacht, aber sie sind bei diesem Prozeß selbst „Welt“ geworden. Eine Auseinandersetzung mit diesen Thesen durch einen philosophisch und historisch geschulten Theologen wäre m. E. sehr verlohrend, denn seit *Harnacks* „Wesen des Christentums“ ist von dieser Seite her kein so bedeutendes Buch geschrieben worden.

Zu erkennen, was am Evangelium ewig ist, wird sich der zu geistiger Mündigkeit erzogene Christ wohl zutrauen; aber gerade er wird auch das Verlangen haben, sein zeitgeschichtlich bedingtes Kleid kennen zu lernen, und sei es auch nur aus dem Wunsche heraus, die Unterschiede zwischen Kleid und Körper, zwischen Körper und Seele zu schauen. Jedes Herren- und Apostelwort, jeder Satz des Neuen Testaments trägt eine Färbung, die um so deutlicher heraustritt, je besser man die Umwelt, die geistige und die materielle, in der es gesprochen, in der er geschrieben, kennenlernt. Wie manches Wort ist überhaupt nur unter dieser Voraussetzung verständlich. So ist es kein Zufall, daß die gewaltige Arbeitskraft, die sich seit einem Jahrhundert auf die Erforschung des Neuen Testaments geworfen hat, auch gerade darum bemüht war, den Boden aufzudecken, auf dem die Dinge sich abgespielt haben, den Hintergrund freizulegen, auf dem die einzelnen Gestalten erscheinen. Nicht nur Persönlichkeiten wie Petrus und Paulus, Johannes und Jakobus, sondern auch Missionare zweiten und dritten Ranges, Philippus, Barnabas, Apollos, werden vor unseren Augen wieder Fleisch und Blut, wenn wir die Welt kennen, in der sie stehen. Herodes und Pilatus kommen uns ganz anders nahe, wenn wir zu den beiläufigen Angaben des Neuen Testaments das alles heranziehen, was uns die Profangeschichte von ihnen zuverlässig übermittelt hat, wenn wir die mannigfach einander durchsetzenden Geistesströmungen ihrer Zeit, die politische und religiöse Lage, die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie lebten, zu schauen imstande sind. Das alles zu erforschen und zu beschreiben ist die Aufgabe einer verhältnismäßig jungen Wissenschaft geworden, der man den nicht sonderlich glücklichen Namen „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ gegeben. Neben dem Werk des Altmeisters auf diesem Gebiet, des verstorbenen Göttinger Professors *E. Schürer*, der die volle Kraft seines Gelehrtenlebens darauf verwandt hat, besaßen wir aus katholischer Feder nur eine umfassendere Darstellung, und auch diese war seit geraumer Zeit vergriffen. *Felten* muß es als eine große Genugtuung empfunden haben, nach anderthalb Jahrzehnten sein zweibändiges Werk neu auflegen zu können, und wir alle freuen uns dieses Erfolges, denn es steckt in dem Werk doch eine gewaltige Summe von Mühe. Die Anordnung des Stoffes ist fast die gleiche geblieben, umgestellt ist nur der Abschnitt über die Sabbate und Feste, hinzugekommen eine Darstellung über die Rechtslage des Judentums in der Diaspora (I 290—298) und ein Abschnitt über das hochinteressante Gebilde „Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damaskus“ (I 419—426). Die neuere Literatur kommt leider fast nur in den Anmerkungen zu Wort und hat die Darstellung kaum beeinflusst. Hier bekundet *F.* eine Hochachtung vor der einmal geprägten Form, die entschieden zu weit geht. Selbst eine stattliche Fülle von Druckfehlern hat sich in die Neuauflage hinübergerettet. Im ganzen hätte ich mir eine viel stärkere Rücksichtnahme auf die Schriften des Neuen Testaments gewünscht. Das würde dem Buch mehr Eigenart gegeben und seine Brauchbarkeit wesentlich erhöht haben; denn der weit überwiegende Teil der Leser und Benützer will ja nicht neutestamentliche Zeitgeschichte um ihrer selbst willen kennenlernen, sondern die Beschäftigung mit ihr ist ihm nur ein Mittel, an das Neue Testament heranzukommen. Aber wir wollen dankbar das Gebotene nehmen und uns die Freude daran nicht verderben lassen durch die Erwägung, daß noch manches an Inhalt und Form sich bessern ließe.

Ein verwandtes Thema behandelt *K. Holl* in dem an Umfang bescheidenen, an Inhalt reichen Schriftchen „Urchristentum und Religionsgeschichte“. Er möchte auf dem Hintergrund der Religionen, die das Christentum bei seiner Entstehung vorfand, dessen Wesen und Eigenart zur Darstellung bringen. Der landläufigen Betrachtungsweise, die im Christentum

kaum etwas anderes als eine Zusammenschweißung aus recht heterogenen Elementen, ein durchaus synkretistisches Gebilde erblicken will, stellt er die Frage entgegen: Wodurch hat denn eigentlich das Christentum über die anderen Religionen gesiegt? *H.* versucht am Gottesbegriff Jesu zu zeigen, daß damit etwas ganz Neues und Unerhörtes in die Welt eintrat. Auch Paulus sei keineswegs der Grieche, für den man ihn ausgibt. Es dürfe keine Rede davon sein, daß der Apostel das Christentum an den Hellenismus ausgeliefert habe, vielmehr habe gerade er das Christentum vor dem Untergang im Hellenismus bewahrt. Energischer noch als *Diibelius* weist *H.* die weitverbreitete Anschauung zurück, derzufolge die Geschichte des Christentums eine ständig fortschreitende Abwärtsbewegung, zunehmende Entartung ist. Diese Auffassung sei ebenso unhaltbar wie ihr Gegenteil, die nur Läuterung, Wachstum, Bereicherung annehme; wir stünden vielmehr vor der Tatsache, daß „Sinken und Aufstieg immer gleichzeitig stattfindet.“

Die bisherigen „Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament“ erhalten nun in einer neuen dritten Folge den Titel „Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament“. Die neue Folge eröffnet ein Buch von *G. Kittel*, das einen trefflichen Beleg dafür bietet, wie fließend die Grenzen zwischen beiden Forschungsgebieten geworden sind, und wie sehr es notwendig, daß diese nicht künstlich voneinander getrennt werden. Es ist aus Vorträgen entstanden und beabsichtigt nicht eine erschöpfende Behandlung des im Titel umschriebenen Themas, sondern möchte Aufgaben und Möglichkeiten der wissenschaftlichen Forschung skizzieren. Der Welt der Mischna und des Talmud steht der christliche Forscher ja fast verständnis- und ratlos gegenüber, und es sind keineswegs allein die sprachlichen Schwierigkeiten, die vor dem Studium abschrecken, sondern auch sonst hat diese Literatur nach Form und Gehalt so wenig Reizvolles, daß es allerhand Überwindung kostet, sich hier heimisch zu machen. Wer sich vollends darüber klar geworden ist, daß eine Beherrschung jenes Stoffes die Kraft eines Menschenlebens verlangt, wird sich immer wieder fragen, ob es sich eigentlich lohnt, soviel Arbeit daranzusetzen. Aber sobald man bedenkt, daß in der Mischna Jesu Zeitgenossen zu uns sprechen, und daß man nicht allein oder auch nur vorwiegend aus der apokalyptischen Literatur des letzten vorchristlichen und des ersten christlichen Jahrhunderts ein Bild des Spätjudentums gewinnen kann, sondern in erster Linie auf das rabbinische Schrifttum angewiesen ist, so sieht man, daß hier eine Aufgabe steht, der man sich schlechterdings nicht entziehen kann. *K.s* Buch, das übrigens eine erstaunliche Belesenheit bekundet, zeigt jedenfalls, daß wir das Feld zwischen der jüngsten Schrift des Alten Testamentes und der ältesten des Neuen Testamentes nicht unbebaut lassen dürfen. So nötig es auch sein mag, die anziehendere Welt des Hellenismus mit der bunten Mannigfaltigkeit ihrer Formen zu erforschen, der Mutterboden Jesu, der Apostel, der christlichen Kirche ist doch Palästina. Im einzelnen zeigt *K.* namentlich auf dem Gebiet der sprach- und formgeschichtlichen Erscheinungen, der religionsgeschichtlichen und religionsvergleichenden Probleme, wie vieles und wie Wichtiges hier noch zu untersuchen ist. Als Anhang bietet das Heft zwei Abhandlungen, von denen die erste das Dunkel des Wortes vom „Rad der Geburt“ in Jak 3,6 lichten will; die zweite (das Josephsgrab im Nil) bietet ein höchst instruktives Beispiel für den Vorgang, wie ein ägyptischer Mythos in rabbinische Überlieferung eingebettet ist.

Der Name des Bischofs von Gloucester, des Führers der hochkirchlichen Bewegung, dessen Schrift *The Life and Teaching of Jesus the Christ*, London 1923, der Leipziger *J. Leipoldt* ins Deutsche übertragen hat, ist dem für neutestamentliche Forschung Interessierten nicht unbekannt; und mit besonderer Spannung sieht man zu, was *Headlam*, der in früheren Veröffentlichungen (*St. Paul and Christianity* 1913, *The miracles of the New Testament* 1914, *Jesus Christ in History and Faith* 1924) achtenswerte Proben seiner Vertrautheit mit den Problemen des Neuen Testamentes gegeben, uns über das Leben Jesu zu sagen hat. Das vorliegende Werk wendet sich an weitere Kreise, verzichtet auf gelehrtes Beiwerk, läßt aber in jeder Zeile die Vertrautheit mit den Fragestellungen der Gegenwart spüren und verrät namentlich

in der Zeichnung des Hintergrundes der evangelischen Erzählung eine Kenntnis, wie sie sich nicht aus Lehrbüchern, sondern nur aus den Quellen schöpfen läßt. Hier hat *H.* auch dem Fachgenossen allerhand zu sagen, und mit soviel Fragezeichen er auch einzelne Ausführungen begleiten mag, so dankbar wird er doch manche Anregung gewinnen. Der Standpunkt ist der einer gemäßigten Kritik mit dem starken Sinn für das Dokumentarische, wie er der englischen Forschung eigen ist. Der Überlieferung bezüglich der Verfasser des zweiten und dritten Evangeliums schenkt *H.* volles Vertrauen, weniger jener bezüglich des Mt und des Jo. Gegen die Annahme profangeschichtlicher Verstöße bei Lk, Dubletten bei Mk, Anachronismen bei Jo und dergleichen hat er kein Bedenken. Von der Kindheitsgeschichte heißt es S. 235: „In einigen Fällen befinden wir uns sicher auf dem Gebiete der Dichtkunst und des Mythos.“

Fiebig hat erstmals den Versuch unternommen, in einem Heft von mäßigem Umfang das Wichtigste und Unentbehrlichste an religionsgeschichtlichen Texten, das zum Verständnis des Neuen Testaments dienlich ist, als Übersicht und ersten Anhalt zusammenzustellen. Die in deutscher Übertragung gebotenen, mit erläuternden Anmerkungen versehenen Auszüge aus rabbinischen Schriften, Philo, Flavius Josephus, Henoch, mandäischer, indischer, griechischer Literatur usw. sollen die Umwelt des Paulus, Johannes, Jesu beleuchten. Ob das Buch seine Leser finden wird — es ist für einen weiten Kreis berechnet —, ist mir zweifelhaft. Ein gut Teil der dargebotenen Texte bleibt doch ohne eine Einführung für den Nichtfachmann vollständig stumm. Wenn an Benutzer gedacht ist, denen man erklären muß, was „Tora“ ist, so wird diesen kaum damit gedient sein, wenn sie erfahren, daß die Mischna „eine rabbinische Sammlung aus neutestamentlicher Zeit“ (S. 1) darstellt. Um was es sich bei der Schatzung des Quirinius S. 75 f. handelt — die Stelle Lk 2,1 f. selbst bleibtun erwähnt! —, muß dem mit dem Problem nicht Vertrauten völlig dunkel bleiben. Und was tragen die indischen Parallelen zum Neuen Testament S. 58 ff. eigentlich zu dessen Verständnis aus? Verdienen sie wirklich die Bezeichnung „Parallelen“? Wird die Anmerkung S. 23^a „das bekannte Papiaszitat“ einen Leser auf Iren., Adv. haer. V 33 führen? — Dankbarer wird der Neutestamentler dem Verfasser bleiben für die fleißige Zusammenstellung der rabbinischen Texte, die das Verständnis der Bergpredigt nach der formellen und inhaltlichen Seite hin fördern. Dem Wortlaut von Mt 5—7 folgend, bietet *F.* eine Fülle von sonst schwer zugänglichem Material zunächst in wörtlicher Übersetzung, dann im Grundtext. Reiche Indizes schließen den Inhalt des Buches auf. Leider sind dabei die Stellen aus Mt 5—7 nicht berücksichtigt, was um so mehr zu bedauern ist, als schon die Benutzung des Buches dadurch beträchtlich erschwert wird, daß die Grundstelle, zu der die Parallele geboten wird, nur durch Inhaltsangabe, nicht durch Kapitel- und Versziffer bezeichnet ist.

Daß *Sickenbergers* Einleitung schon in dritter Auflage erscheinen kann, ist ein Beweis für ihre Brauchbarkeit. In gedrängter Darstellung, mit wohlabgewogenem Ausdruck bietet das Büchlein das Wichtigste über Kanon und Text des Neuen Testaments sowie über die Einleitungsfragen bei den einzelnen Schriften. Es ist gleichsam das Gerüstwerk einer Vorlesung und wird dem Studierenden das Einprägen des Stoffes erleichtern. — Etwas höhere Ziele hat sich der „Grundriß der Einleitung in das Neue Testament“ des *Rezensenten* gesteckt. Von der Beobachtung ausgehend, daß die Mehrzahl unserer Studenten dahin neigt, sich mit dem gedächtnismäßigen Aneignen des Stoffes zu begnügen, wobei das geistige Erfassen und Durchdringen zu kurz kommen muß, hat *V.* eine Form der Darstellung gewählt, die dazu führen soll, die Probleme klarer zu schauen und zur Mitarbeit an ihrer Lösung anzuregen, soweit das bei dem Anfänger überhaupt möglich scheint. Es liegt ja ein gewisses Verhängnis darin, daß diese wichtigen Fragen zu Beginn des theologischen Studiums erörtert werden müssen, wo der Durchschnitt unserer Studierenden die Tragweite der behandelten Probleme noch kaum oder gar nicht erkennt. Mit wie anderen Augen würde man sich die Dinge anschauen beim Abschluß der Studien oder vollends, wenn man einmal ein Jahrzehnt hindurch tätig im kirch-

lichen Leben gestanden und dann in den Hörsaal der Universität zurückkehren könnte. Das ist für die große Mehrzahl unserer Priester ausgeschlossen. Umfangreiche Einleitungen wie *Belser* oder *Meinertz* aber werden in ihren Kreisen nicht leicht Eingang finden und dienen mehr der eigentlichen Forschungsarbeit. So ist also hier der Versuch gemacht worden, einerseits ein Studentenbuch zu schaffen, andererseits ist die Darstellung so gehalten, daß auch der Seelsorger, der Religionslehrer hier sich über den Stand der Forschung auf diesem an ungelösten Problemen so überreichen Gebiet unterrichten kann. Zu beurteilen, wie weit dieser Versuch gelungen ist, kann natürlich nicht Aufgabe dieser Selbstanzeige sein. — Das Büchlein von *C. Clemen*, ein Heft der Sammlung Göschen, hält nicht ganz, was der Titel verspricht. Denn von der „Entstehung des Neuen Testaments“ ist erst auf den Schlußseiten die Rede, und nur ganz kurz wird hier die Frage gestreift, wie die Einzelschriften zu einem Neuen Testament zusammenwuchsen. Mehr kommt die sogenannte spezielle Einleitung zu Wort. Die einzelnen Schriften werden in der mutmaßlichen Reihenfolge ihrer Entstehung behandelt; ein großer Teil der neutestamentlichen Bücher segelt nach *C.* unter falscher Flagge.

Krafts Studie über die Evangelienzitate des hl. Irenäus stellt einen wertvollen Beitrag zur Textgeschichte dar. Es lag nahe, diesen Stoff einmal zu untersuchen, denn von keinem Schriftsteller der beiden ersten christlichen Jahrhunderte ist uns ein Werk überliefert, das so zahlreiche und gleichzeitig so sorgfältige Bibelzitate böte, wie von dem Verfasser der Schrift *Adversus haereses*. In Irenäus besitzen wir einen Zeugen für die Gestalt des Bibeltextes der Kirche von Lyon gegen 200, und wenn es einmal das gegeben hat, was man seit einigen Jahrzehnten als „westlichen“ Text bezeichnet, so zählt der Irenäustext zu dessen besten Vertretern. Wer freilich an ihn mit dem Erwarten herantritt, einen besonders guten Text zu finden, wird eine schmerzliche Überraschung erleben. Die Form ist offenbar eine starke Entartung vom ursprünglichen Wortlaut, namentlich bei den Synoptikern macht sich der Einfluß der Parallelstellen auf Schritt und Tritt bemerkbar. Wenn *K.* diese auffällige Tatsache so erklärt, daß der griechische Evangelientext des Irenäus von Tatians Harmonie beeinflusst ist, so bewegt er sich auf der nämlichen Linie, die Referent zum gleichen Thema in der *Revue Bénédictine* 1924, 21 ff. angedeutet hat.

Ein Problem, das trotz allen auf seine Lösung angewandten Fleißes noch nicht zur Ruhe gekommen ist und eine restlos befriedigende Antwort vielleicht niemals erfahren wird, ist die Frage nach dem literarischen Verhältnis der drei älteren Evangelien zueinander. In seinen „Synoptischen Studien“ sucht *Bußmann*, von der Zweiquellentheorie als fester Grundlage ausgehend, zu zeigen, daß Lk „die Quellen am getreuesten bewahrt und darum auch die Worte Jesu am besten überliefert hat“ (Vorw.). In einem ersten Abschnitt (S. 6—66) möchte er seinen Evangelisten von der Anklage der „Duplettenfurcht“ reinigen: Lk habe im Gegenteil die meisten Doppelstücke. Ein zweites Kapitel, „Stufen der Markusredaktion“ (S. 67—115), bereitet die Herausarbeitung der neben der Redequelle benutzten Geschichtsquelle vor, die keineswegs mit Mk identisch sei. Es liegen nach *B.* vielmehr drei Stufen des Mk vor, eine älteste, die im Bericht des Lk, eine mittlere, die von Mt verwandt wird, und eine jüngste, unser kanonischer Mk. In einem dritten Hauptstück (S. 116—205) versucht der Verfasser dann den „wahrscheinlichen Text der Geschichtsquelle“ zu ermitteln, und ein Abdruck dieses Ur-Markus (S. 206—224) bildet den Schluß. Ich muß gestehen, aus dieser Arbeit auch nicht eine bescheidene Anregung empfangen zu haben, sondern las das Buch durch mit dem Gefühl, eine Pflicht zu erfüllen, um anderen die Aufgabe zu ersparen, das gleiche zu tun. Die synoptische Forschung ist doch heute bereits bis zu einem Punkte vorgetrieben, wo nur aus einer ganz sorgfältigen Einzelvergleiche neue Ergebnisse zu erhoffen sind; und um sie zu erzielen, bedarf es der fein abwägenden Kunst eines geschulten Historikers, der es sich nach dem Beispiel des Engländers *B. H. Streeter* (*The four Gospels. A study of Origins*², London 1926) der Mühe wert sein ließ, ein paar Jahre in der Textüberlieferung sich gründlich umzutun und über

solcher „Kärnerarbeit“ (sie wird uns von *B.* im Vorwort versprochen, aber nirgendwo geleistet) die Ehrfurcht vor der Überlieferung gewonnen hat, ohne die beim gegenwärtigen Stand der Dinge synoptische Studien von vornherein zur Erfolglosigkeit verurteilt sind und nur zu leicht in Willkür ausarten. Weder für die Annahme eines Urmarkus — von Ur-Urmarkus ganz zu schweigen — vermag ich einen stichhaltigen Grund zu erkennen, noch erscheint mir gerade Lk als derjenige unter den Evangelisten, der die Quellen besonders treu reproduziert. Genau das Gegenteil hat sich mir an allen Stellen ergeben, wo ich untersuchte (vgl. etwa diese Zeitschrift I, 123 ff. und Bibl. Zeitschrift XVI, 238 ff.).

Das englische Werk *The Beginnings of Christianity* ist eine Art Gegenstück zu *E. Meyers* Ursprung und Anfänge des Christentums (3 Bände, Stuttgart und Berlin 1921 ff.), aber unterscheidet sich von ihm in vornehmlich doppelter Hinsicht. Einmal ist es auf viel breiterer Grundlage angelegt; denn der erste Teil, drei starke Bände von etwa 500 Seiten Umfang, beschäftigt sich ausschließlich mit der Apostelgeschichte. Band 1 will den Hintergrund dieses Buches beschreiben, die jüdische, die heidnische, die christliche Welt. Band 2 behandelt Komposition und Zweck, die Verfasserfrage und die Geschichte der Kritik. Band 3 gibt den Text, d. h. linksseitig einen Abdruck des Codex Vaticanus, rechts den Wortlaut des Cantabrigiensis griechisch und lateinisch mit reichem und sorgfältig zusammengestelltem Apparat ausgestattet. Der zweite Unterschied gegenüber *Meyer* liegt darin, daß dort ein einziger Forscher spricht, während in dem englischen Werk nicht allein die Herausgeber *Jackson* und *Lake* zu Worte kommen, sondern ein ganzer Stab von Gelehrten, wie *Montefiore*, *Cadbury*, *Duckworth*, *de Zwaan*, *Clarke*, *Burkitt*, *Emmet*, *Windisch*, *McGiffert*, *Hunkin* usw. Nur beim Textband erwies sich diese Art als undurchführbar; er ist fast ausschließlich die Arbeit des Professors an der Harvard-University *J. H. Ropes*. Die Arbeitsteilung hat fraglos ihre großen Vorzüge. Geist des Judentums, römische Provinzialverwaltung, Christologie der ältesten Zeit, griechische und jüdische Geschichtsschreibung, das sprachliche Kleid der Apostelgeschichte sind so weit auseinanderliegende Dinge, daß man es nur begrüßen kann, wenn berufene Spezialisten solche Fragen behandeln. Aber das Zusammenarbeiten verschiedener Gelehrter bringt auch erhebliche Nachteile mit sich. Nicht allein, daß sich Wiederholungen nur schwer vermeiden lassen, daß ganz verschiedene Standpunkte vertreten werden (in Band II steht *Emmet* für die Tradition, *Windisch* gegen die Tradition hinsichtlich der Verfasserfrage), sondern oft genug hat man den Eindruck, als wenn die einzelnen Forscher aneinander vorbeiredeten. Jedenfalls trägt das Werk ein vielfältiges Gesicht und das Urteil des nicht ganz in der Sache stehenden Lesers ist damit außerordentlich erschwert. Für den Fachmann freilich ist das Studium reich an Anregung der verschiedensten Art und fast unentbehrlich. Die Mehrzahl der Mitarbeiter neigt offenbar mit den Herausgebern der Ansicht zu, daß Evangelium und Apostelgeschichte nicht das Werk eines Reisebegleiters Pauli sein könne. *Jackson* und *Lake* halten vielmehr dafür, daß „Lukas“ im ersten oder zweiten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts mit Hilfe älteren Materials gearbeitet habe. Man sieht, wie wenig durchschlagender Erfolg den Bemühungen *Harnacks* zuteil geworden ist, wenn er der Annahme entgegentrat, die „Wirberichte“ der Apostelgeschichte stellten eine Quelle für den Verfasser dar. Die Frage freilich, wie denn überhaupt die Tradition in der Verfasserfrage sich bilden konnte, bleibt völlig ungeklärt, ja wird kaum berührt und in ihrem Ernst empfunden. Ein zwingender Grund gegen die Glaubwürdigkeit der Überlieferung ist nicht zu finden, und wer der Kritik nicht kritiklos gegenübersteht, wird zu der Überzeugung kommen können, daß Lukas in diesem Kreuzfeuer gar nicht so schlecht besteht. *A. Wikenhauser*, die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert, Münster 1921, konnte auch für den zweiten Band wohl noch nicht benutzt werden.

Das vierte Evangelium enthält eine ansehnliche Zahl von Ortsangaben, und mehr als eine Erzählung ist mit solch reichem topographischem Detail ausgestattet, daß der Schluß unvermeidlich erscheint: Der Verfasser der Schrift muß wenigstens einen Teil dieser Stätten mit eigenen Augen gesehen haben. Jeder, der einmal im Schatten des Garizim am Jakobsbrunnen

Jo 4 gelesen hat, wird sich sagen, daß es ausgeschlossen ist, daß dieses Buch gegen Ausgang des ersten Jahrhunderts in Ephesus von einem Autor geschrieben sein soll, der Land und Leute nur vom Hörensagen oder aus Büchern kannte. Es ist *Kundsins* Verdienst, auf diese wichtige, sonst zu wenig beachtete Tatsache nachdrücklich die Aufmerksamkeit gelenkt zu haben. Aber damit ist auch das Verdienst des Buches, „Topologische Überlieferungssstoffe im Johannes-evangelium“ erschöpft; denn den weiteren Thesen, der Verfasser des Evangeliums möge ein kleinasiatischer Christ sein, der zwischen 100 und 135 als Pilger die heiligen Stätten bereist habe und zur Darstellung bringe, was er bei dieser Gelegenheit als Lokaltradition bzw. Kult-legende vorgefunden, stehen doch die schwersten Bedenken entgegen, und das im Schlußabschnitt (§ 8: Die geschichtlichen Voraussetzungen der johanneischen Traditionsbildung) entworfene Bild von der im Evangelium sich widerspiegelnden Geschichte des palästinensischen Christentums der nachapostolischen Zeit ist reichlich phantastisch. Aus Jo 6, 22—71 möchte *K.* ableiten, daß es innerhalb der christlichen Gemeinde von Kapharnaum einen Zusammenstoß zweier Auffassungen des Christentums, einer hellenistisch-mystischen (sakramentalen) und einer jüdisch-nüchternen, gegeben habe, und die wiederholte Erwähnung von Kana soll beweisen, daß dort eine christliche Gemeinde bestanden habe, in der die leiblichen Nachkommen der Familie Jesu „ihre bedeutungsvolle Tätigkeit in Galiläa und weiterhin entfaltet“ haben.

Die Abhandlung des Jenaer Altmeisters über „Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum“ steht auf der Scheide zwischen Kommentar und Einleitungswerk. Fragen der Einleitung bleiben bei *Wendt* im Vordergrund, aber zu ihrer Begründung bietet das Buch eine fortlaufende Erklärung aller drei Briefe. Die herkömmliche Ordnung sei unrichtig, vielmehr gehe 2 und 3 Jo unserem 1 Jo, der nicht ein Begleitwort zum Evangelium darstelle, sondern trotz des Fehlens einer Anschrift ein wirklicher Brief an die gleiche Einzelgemeinde sei, voraus. Diese Briefe betrachtet *W.* ebenso wie die Redestücke des vierten Evangeliums als Eigentum des Zebedäussohnes, der nach 70 von Jerusalem nach Ephesus gewandert sei. Johannes aber sei der Repräsentant eines stark ethisch eingestellten Christentums und setze sich in den Briefen mit Gnostikern, die den hohen Forderungen dieser Religion ablehnend gegenüberstanden, auseinander. Dagegen sei die Umrahmung der Reden des vierten Evangeliums, die Geschichtserzählung, das Werk eines jüngeren Bearbeiters (vgl. *Wendt*, *Die Schichten im vierten Evangelium*, Göttingen 1911). Das Buch enthält bemerkenswerte Beobachtungen zur Eigenart der johanneischen Schriften, aber jene Mittelstellung zwischen Kritik und Tradition wird weder hüben noch drüben als befriedigende Lösung anerkannt werden.

Daß *Meinertz'* „Jesus und die Heidenmission“ (Münster 1908) seit Jahren vergriffen war, wird namentlich die junge, rührige Missionswissenschaft bedauert haben; denn das Buch war die einzige Arbeit, die wir katholischerseits über diese doch nicht gerade periphere Frage besaßen, ob Jesus eine Mission über Israels Grenzen hinaus gewollt hat und wie es sich erklärt, daß die Altapostel bzw. die Urgemeinde sich über das Recht oder die Art einer Heidenmission so lange im unklaren blieben. So wird man dort auch die Neuauflage besonders willkommen heißen. In Anlage, Ausführung und Umfang ist sich das Werk annähernd gleichgeblieben, doch galt es, eine reiche Literatur nachzutragen. Daß die bekannten Vorzüge des Münsterer Neutestamentlers, Belesenheit und Sorgfalt, auch dieser Arbeit in hohem Maße eignen, ist fast unnötig besonders hervorzuheben. — Aus dem gleichen Kreis ist *Piepers* neues Paulusbuch, ein Heft der nämlichen Sammlung, hervorgewachsen. Es will, wie auch *Meinertz'* Schrift der kräftig aufstrebenden Missionsbewegung zu Hilfe kommen und darf im großen und ganzen als wohlgelungener Wurf bezeichnet werden. Nach einer kurzen Einführung in die Welt der inneren Schwierigkeiten, die dem jungen Christentum bei der Verwirklichung seiner Weltbestimmung seitens der jüdisch gebundenen Muttergemeinde erstanden, behandelt *P.* die Berufung des Heidenapostels, seine natürliche Mitgift zur Ausübung dieses Amtes, den äußeren Ablauf seines Lebens. Er untersucht dann die charakteristischen Prinzipien seiner Wirksam-

keit, das Missionsziel, die Missionsmittel, das Leben innerhalb der Gemeinden und endlich die theologische Grundlage der paulinischen Mission, alles in einer warmen, stellenweise fast mehr die Eigenart des gesprochenen Wortes als der Schriftsprache an sich tragenden Darstellungsweise. Offensichtlich ist das Bild mit dem Herzen gezeichnet, und ein gut Teil der Wirkung, die es beim Leser zurückläßt, wird darauf beruhen. Ich begrüße dieses Buch mit um so größerer Freude, je ärmer an wertvoller Paulusliteratur wir sind, und möchte darum auch nicht bemäkeln, daß die Schwierigkeiten gegen die vorgetragene Darstellung doch mitunter erheblicher sind, als sie erscheinen, und daß ich gegen manche Einzelheit Bedenken hätte. Vielmehr sei unumwunden anerkannt, daß wir katholischerseits kein annähernd gleichwertiges Paulusbuch besitzen; und da wir in einer Welt leben, der freimütiges Urteil wenig erwünscht ist, so sei besonders dankbar hervorgehoben, daß *P.* auch die Schwächen im Charakter des Apostels nicht vertuscht. Für eine Neuauflage, die sich hoffentlich bald als notwendig erweisen wird, möchte ich empfehlen, das Wort noch etwas sorgfältiger zu wägen und vor allem gründlich Kehraus in den Anmerkungen zu halten.

Ein bedeutsames Kapitel der paulinischen Forschung greift *Wißmann* an, wenn er das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit untersucht. In dieser nicht gerade leicht lesbaren, aber doch gewandt und frisch geschriebenen Abhandlung wird zunächst eine Übersicht über den Gang der Forschung von *F. C. Baur* bis zur Gegenwart gegeben. Katholische Literatur spielt dabei keine Rolle, ist aber doch wenigstens in den späteren Teilen des Buches gelegentlich berücksichtigt. Das Kernstück der Arbeit steckt in dem Abschnitt „Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit nach der Anschauung des Paulus“ (S. 30—117), und innerhalb desselben ist von besonderem Wert der Nachweis, daß πιστεύειν bei Paulus das Fürwahrhalten, das Bejahen der christlichen Verkündigung ist, πίστις die fides quae creditur, ihrem Wesen nach nicht „Vertrauen“, sondern „dogmatischer Glaube“. Es scheint mir sicher, daß diese These, die für ein protestantisches Ohr nicht wenig überraschend klingen muß, sich bewähren wird. Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ besagt nach *W.* lediglich dies, daß „Gott durch Christus die Möglichkeit des Heils gewirkt hat.“ Ohne Glauben an den lebendigen Christus gibt es freilich keine Christugemeinschaft, aber er ist auch lediglich ihre Vorbedingung. Pauli Christusmystik „sein glutvoll-mystisches Verhältnis zu dem erhöhten Christus Kyrios“ ist „bedingt und gestaltet durch sein Damaskuserlebnis und den Enthusiasmus des christlich-hellenistischen Gottesdienstes, durch eine Zeit, die unter dem Zeichen des pneumatischen Supranaturalismus stand, und nicht zum letzten durch seine eigene religiöse Veranlagung, sein Temperament, seine Frömmigkeit“ (S. 107).

Einen anderen Begriff der paulinischen Theologie von grundlegender Bedeutung, die *Sarx*, behandelt *Schauß* in einer Sonderdarstellung, der ersten, die katholischerseits über diesen Gegenstand versucht wird. Es ist außerordentlich schwierig, diesen in den mannigfachsten Färbungen und Schattierungen erscheinenden Begriff zu fassen, und *Sch.* verzichtet mit Recht darauf, eine saubere Definition von *Sarx* zu geben, betont aber anderseits die Notwendigkeit, das Wort einheitlich zu verstehen. Wollte man ja nur diese oder jene Stelle berücksichtigen, so wäre ein Urteil schnell zu fällen; möchte man aber hier *Sarx* mit „Sinnlichkeit“ gleichsetzen, so empfehlen andere Stellen den Begriff „Erdhaftigkeit, Diesseitigkeit“. Läßt man nur Röm. 7, 5 (Als wir noch im Fleische waren) und 8, 9 (Ihr seid nicht im Fleische) gelten, so müßte man glauben, daß der Christ aus der Sphäre der *Sarx* herausgehoben, von dieser Feindin in keiner Weise mehr bedroht sei. Liest man aber dann Röm. 8, 12 ff., so bleibt kein Zweifel, daß solche Gefahr noch immer besteht. Und was bedeutet eigentlich 1 Kor. 5, 5, wonach der Blutschänder dem Satan übergeben werden soll „zum Verderben der *Sarx*, damit das Pneuma gerettet werde am Tag des Herrn Jesu“? *Sch.* sucht von der Heils- und Erlösungslehre des Apostels her eine Begriffsbestimmung, dann aus einer Betrachtung ihres Widerspiels, des Pneuma. In einer fleißigen und eingehenden Exegese aller einschlägigen Stellen (auch Hebr.

ist auffallenderweise einbezogen und scheint als paulinisch zu gelten) kommt er zu dem Ergebnis, daß Sarx das „Irdische“ am Menschen sei, aber der Begriff bleibe nicht im Physisch-Stofflichen hängen, sondern sei, wie auch der andere des Kosmos, ins Ethische umgebogen. So zeihe man also mit Unrecht den Apostel eines ontologischen Dualismus, wie denn auch das Alte Testament und die persönliche Erfahrung des Apostels einen viel weitergehenden Einfluß auf die Prägung des Begriffes ausgeübt hätten als die griechische Umwelt, in der Paulus sich bewegte. Ist diese letztere dabei nicht etwas unterschätzt worden?

Von dem Reichtum der Geistesarbeit, mit der sich die griechischen Väter um die Erklärung der Briefe des Heidenapostels bemüht haben, ist verhältnismäßig sehr wenig auf unsere Tage gekommen. Notizen bei Hieronymus u. a. verraten uns, welche Schätze dadurch verloren gingen, daß Chrysostomus nach dem Urteil der Nachwelt alles andere überstrahlte und überflüssig machte. Von den Erklärungen eines Dionysius, Pierius, Eusebius, Didymus, Apollinaris, Cyrill v. Alex., Akazius, Methodius wissen wir kaum mehr als dies, daß sie geschrieben worden sind. Nur die Katenen, jene eigenartigen Kommentare, die in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends die Väterschriften exzerpierten, indem sie wie die Glieder einer Kette Stelle an Stelle reihten und auf dem breiten Rand einer Bibelhandschrift aufzeichneten, haben uns Trümmer jener Schätze gerettet. Als Zeugen einer sinkenden Kraft und Werke einer Zeit, die sich nicht mehr zutraute, den Alten Gleichwertiges hervorzubringen, locken sie nicht gerade zum Studium, zumal die vorhandenen Druckausgaben vieles zu wünschen übrig lassen und jeder, der Katenenstudium betreiben will, sich auf eine erdrückende Fülle handschriftlichen Materials, verstreut über die Bibliotheken des Athos, von Florenz, Mailand, München, Oxford, Paris, Rom, Venedig usw., angewiesen sieht. Um so mehr Anerkennung und Bewunderung verdient der hingebende Fleiß und die Kraft, mit der *Staab*, der bereits in einer Abhandlung der *Biblica* 1924, 296—353 über die griechischen Kettenkommentare zu den katholischen Briefen eine schöne Probe seines Könnens gegeben, nunmehr den Urwald der Pauluskatenen-überlieferung gelichtet hat. Denn es handelt sich um mehr, als daß er nur einen Weg hindurchgeschlagen. Seine Vorgänger, die über ein ungleich dürftigeres Arbeitsgerät verfügten, auf Schritt und Tritt berichtend und überholend, legt er ein Bild der Überlieferung vor, das zwar nicht lückenlos ist, aber erstmals eine Schau über dieses ausgedehnte Feld gestattet. Fünf verschiedene Typen (Vaticanus, Monacensis, Parisinus, Nicetas, Pseudo-Oecumenius) werden herausgearbeitet, ferner die handschriftliche Überlieferung des Theophylact-Kommentars untersucht. Eine Nachprüfung der Ergebnisse wäre nur möglich an der Hand der Manuskripte selbst. So muß man sich mit dem Urteil begnügen, daß die Arbeit einen vorzüglichen Eindruck hinterläßt. Selbst durch die gewiß nicht geringen Fährnisse, die der italienische Setzer der Drucklegung bereitet haben wird, hat *St.* seine Schrift ziemlich heil hindurchgesteuert. Ein eigenartiges Versehen auf S. 143 sei berichtet. Der dort mitgeteilte „interessante“ Origenes-text ist wohl bekannt, er findet sich bei Euseb., *Hist. eccl.* VI 25, 11—14 (*Schwartz*, ed. minor p. 247).

H. Vogels.

Gesellschaft, Staat, Wirtschaft.

Biederlack, P. Joseph, S. J., Die soziale Frage. 10. Aufl. 339 Seiten. Felizian Rauch, Innsbruck 1925. — *Brauer, Theodor*, Deutsche Sozialpolitik und deutsche Kultur. (Schriften zur deutschen Politik. Heft 13 u. 14.) 110 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1926. — *Faßbinder, Maria, Dr. rer. pol.*, Der „Jesuitenstaat“ in Paraguay. Mit Karten und Plänen. 161 Seiten. Max Niemeyer, Halle a. d. Saale 1925. — *Gerhardt, Martin*, Der junge Wichern. Jugendtagebücher. 295 Seiten. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1925. — *Grabmann, Martin*, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. 585 Seiten. Max Hueber, München 1926. — *Hoeber, Karl*, Görres-Festschrift. Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstage. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft. 270 Seiten. Kommissionsverlag J. P. Bachem, Köln 1926. — *Landmesser, Franz Xaver*, Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete. (Der katholische Gedanke. Bd. 18.) 79 Seiten. Oratoriumsverlag, Köln-München-Wien 1926. — *Lange, Hermann*, Geschichte der christlichen Liebestätigkeit in der Stadt Bremen im Mittelalter. (Münstersche Beiträge zur Theologie Heft 5.) 204 Seiten. Aschendorff, Münster 1925. — *Matthes, Heinrich*, Christus-Religion oder philosophische Religion? 110 Seiten. Vandenhoeck & Ruprecht. 1925. — *Möhler, Johann Adam*, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Text der Urausgabe mit Nachträgen aus den Manuskripten, bearbeitet von Dr. E. J. Vierneisel. 365 Seiten. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1925. — *Momme Nissen, Benedikt*, Der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn. 358 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1926. — *Muckermann, P. Friedrich, S. J.*, und *H. van de Mark*, Das geistige Europa. Ein internationales Jahrbuch der Kultur. 2. Jahrgang. 308 Seiten. Ferd. Schöningh, Paderborn 1926. — *Nattermann, Johannes*, Adolf Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart. (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, herausgegeben von Artur Schneider und Wilhelm Kahl. I. Band, Heft 1.) 212 Seiten. Felix Meiner, Leipzig 1925. — *Pastor, Ludwig v.*, Der Mainzer Domdekan Dr. Joh. Bapt. Heinrich (1816—1891). 69 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1925. — *Pesch, P. Heinrich, S. J.*, Bd. I: Grundlegung. 3. u. 4. Aufl. 594 Seiten. Bd. III: Allgemeine Volkswirtschaftslehre II, 2.—4. Aufl. 853 Seiten. S. Herder, Freiburg i. Br. — *Portmann, A.*, Über die Regierung der Fürsten. Ein Kompendium der Politik von Thomas v. Aquin. 72 Seiten. Räber & Co., Luzern 1897. — *Portmann, A.*, und *X. Kunz*, Katechismus des hl. Thomas v. Aquin oder Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vaterunsers, Ave-Maria und der zehn Gebote Gottes. 455 Seiten. Räber & Co., Luzern 1899. — *Rüther, Joseph*, Der katholische Staatsgedanke. 112 Seiten. Germania, Berlin 1926. — *Ders.*, Gemeinschaft und Wirtschaft. Nach ausgewählten Stücken aus den Werken des Thomas v. Aquin. 56 Seiten. Ferd. Schöningh, Paderborn. — *Schellberg, Wilhelm*, Joseph v. Görres. 2. Aufl. 175 Seiten. Gilde-Verlag, Köln 1926. — *Schiel, Hubert Fr.*, Johann Baptist Hirscher. Mit 5 Bildbeigaben und einem Briefeffaksimile. 280 Seiten. Caritas-Verlag, Freiburg i. Br. 1926. — *Schilling, Otto*, Christliche Gesellschaftslehre. (Schriften zur deutschen Politik Heft 11 u. 12.) 116 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1926. — *Ders.*, Die christlichen Soziallehren. (Der katholische Gedanke. Bd. 16.) 200 Seiten. Oratoriumsverlag, Köln-München-Wien 1926. — *Ders.*, Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII. (Rüstzeug der Gegenwart. Bd. 7.) 188 Seiten. J. P. Bachem, Köln. — *Schlegel, Friedrich*, Signatur des Zeitalters. Mit einer Einführung von *Werner E. Thormann*. 143 Seiten. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1926. — *Schreyvogel, Friedrich*, Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas v. Aquin. (Die Herdflamme. 3. Bd.) 448 Seiten. Gustav Fischer, Jena 1923. — *Schulte, Karl*, Staat und Gesellschaft im Denken des Thomas v. Aquin. Ausgewählte Stücke. 79 Seiten. Ferd. Schöningh, Paderborn. — *Stonner, P. Anton, S. J.*, Kirche und Gemeinschaft. (Der katholische Gedanke. Bd. 19.) 80 Seiten. Oratoriumsverlag, Köln-München-Wien 1927. — *Tisch-*

leder, Peter, Die Staatslehre Leos XIII. 538 Seiten. Volksvereinsverlag, M.Gladbach 1925. — Weiß, P. Albert Maria, O. Pr., Lebensweg und Lebenswerk. 530 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1925.

* * *

Aus London schrieb am 27. Februar 1789 *Heinrich Lavater*, der einst in ganz Europa bekannte Verfasser der „*Physiognomischen Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*“, an den Züricher Ratsherrn Diethelm Lavater: „Mein Aufenthalt in Paris hatte weniger Beschwerliches als Unangenehmes in sich, da ich dort meinen Hauptzweck, die Absetzung meiner Physiognomiken usw., ungeachtet aller Mühe nicht erreichen konnte. Ja, wenn es ein Buch über die Physiognomiken der Notables oder der *Etats généraux* wäre, so würde es wohl gehen, sagte der Buchhändler. Und der Privatmann gibt wirklich all sein wenig Geld nur für Broschüren über Staatssachen aus und ist abgeneigt und gleichgültig gegen alles andere.“ Es hieße wohl zu weit gehen, wollte man diese verdrießliche Beobachtung ohne weiteres auch auf unser Kriegs- und Revolutionszeitalter anwenden, das man so gerne in Parallele zu der großen Umwälzung von 1789 gesetzt hat; der unheimlich aufnahmefähige Büchermarkt würde heute selbst eine vierbändige Physiognomik noch mit Leichtigkeit schlucken. Aber vielleicht würde der Verleger doch auch heute einen Lavater darauf aufmerksam machen, daß die „*Staatssachen*“ seit zehn Jahren wieder einen breiten Raum auf den Bücherbrettern der Buchhändler einnehmen und ihm den Rat geben, den Ergebnissen seiner Schädelmessungen eine kleine Wendung ins Politische oder Soziologische zu geben — und wäre es auch nur auf dem Titelblatt.

Dieser Lage hat auch das Jahrbuch „*Das geistige Europa*“, herausgegeben von *Friedrich Muckermann* und *H. van de Mark*, Rechnung getragen, indem es unter seine Wissenschaftsberichte einen Abschnitt über „*Soziologie*“ aufnahm, den Privatdozent *Dr. P. Tischleder* in Münster sachkundig bearbeitet hat. Der Untertitel „*Ein internationales Jahrbuch der Kultur*“ ist wohl ein wenig anspruchsvoll, die schöngeistige Literatur überwiegt durchaus, soll nach einer Andeutung im Vorwort im nächsten Jahrgang sogar noch mehr in den Vordergrund treten. Hoffentlich läßt sich die soziologische Übersicht trotzdem halten, wenn auch die Besprechung der einzelnen Neuerscheinungen etwas gekürzt werden müßte.

Sucht man in den Bücherstoß, der sich in Jahresfrist zur Besprechung angehäuft hat, einige Ordnung zu bringen, so tritt in einer ersten Gruppe deutlich das Zurückstreben zur Vergangenheit zutage, das unsere Gegenwart auszeichnet. Man kann darin eine gewisse Schwäche erblicken — Zeiten mit starker schöpferischer Eigenkraft bedürfen dieser Anlehnung nicht, lehnen sie sogar ausdrücklich ab. Aber für eine Generation, die in den Grundfragen ihres Daseins so unsicher geworden ist wie die unsrige, ist sie eben das einzige Mittel, sich wieder zurechtzufinden, wie ja auch vor hundert Jahren alle Wissenschaften durch eine solche historische Besinnung sich erneuert und zu neuen Aufgaben gerüstet haben. Für die katholische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre, wie auch für die Philosophie im allgemeinen, nimmt dabei *Thomas von Aquin* die erste Stelle ein.

Aus der ausgezeichneten Sammlung von Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, die ihr zur Zeit bester Kenner, *Martin Grabmann* in München, unter dem Gesamttitel „*Mittelalterliches Geistesleben*“ herausgegeben hat, gehören hierher die beiden Studien über „*Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*“ (S. 65—103) und „*Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas*“ (S. 266—306). Die erstere verfolgt in einer knappen, aber durch ihre hier so notwendigen klaren Begriffsscheidungen ausgezeichneten Einleitung das Eindringen des römisch-rechtlichen Naturrechtsbegriffs in das kanonische Recht, über *Isidor* zu *Gratian* und seinem Kommentator *Rufinus*, sodann seinen Übertritt in die Scholastik, die nunmehr die Verarbeitung der übernommenen Begriffe mit Hilfe der augustinischen *Lex-aeterna*-Lehre einerseits, der aristotelischen Philosophie

andererseits beginnt. Wie alle Arbeiten des gelehrten Forschers stützt sich auch diese Untersuchung auf reiches handschriftliches Material, das noch ungehoben in den europäischen Bibliotheken ruht und der Bearbeitung auch seitens der Sozialphilosophie harrt. Die zweite Abhandlung über die Aristoteleskommentare des Aquinaten mündet nach eingehenden literarhistorischen, quellenkritischen und methodologischen Erörterungen in die auch für die thomistische Soziallehre so bedeutungsvolle Frage aus, ob Thomas darin lediglich als der Interpret aristotelischer Gedanken auftrete (so *Jourdain, Schneid, Endres* u. a.), oder ob auch sein eigener philosophischer Standpunkt darin mehr oder weniger erkennbar sei (*Schütz, Rolfes, v. Hertling, Mausbach*). *Gr.* entscheidet sich für die zweite Alternative, allerdings mit der gerade in diesem Zusammenhang wichtigen Einschränkung, „daß der thomistische Kommentar zur Politik am meisten von allen Aristoteleskommentaren des Aquinaten dieses spezifisch objektive Gepräge an sich hat“ (S. 299).

In beiden Abhandlungen weist *Gr.* auf die Beachtung und Wertschätzung hin, die auch in der neueren, der katholischen Weltanschauung fernstehenden Staats- und Rechtsphilosophie (*Gierke, Kohler, Troeltsch* u. a.) der thomistischen Gesellschaftslehre zuteil wird. Um so mehr ist es zu bedauern, daß es noch durchaus an handlichen, auch weiteren Kreisen zugänglichen Ausgaben der hier in Betracht kommenden Schriften des großen Scholastikers fehlt. Ist doch nicht einmal eine brauchbare Textausgabe der immer wieder zitierten kleinen Schrift „*De regimine principum*“ vorhanden, von dem Kommentar zur Politik u. a. ganz zu schweigen. Die m. W. vom Verbands katholischer Akademiker geplante Thomasausgabe wäre berufen, auch diese ganz empfindliche Lücke auszufüllen. Einstweilen müssen Auszüge und Übersetzungen aushelfen. Schon länger liegt eine deutsche Übertragung des Büchleins über die Regierung der Fürsten, sowie der katechetischen Schriften des hl. Thomas, darunter die für seine Sozialethik wichtige Erklärung des Vaterunsers, besorgt von den beiden schweizerischen Theologen *A. Portmann* und *X. Kunz*, vor. „Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des hl. Thomas“ hat in neuer Übertragung mit Anmerkungen, gelegentlicher Anfügung wichtiger Stellen im Originaltext und einer sehr brauchbaren Einführung in die Wirtschaftslehre *Friedrich Schreyvogel* herausgegeben (Bd. 3 der bekannten, von *Othmar Spann* in Wien begründeten Quellensammlung „Die Herdflamme“); die weitaus beste Auswahl, die uns bis jetzt zur Verfügung steht. Kleinere ausgewählte Stücke, ebenfalls mit Rückgriff auf das lateinische Original in den Anmerkungen, stellten in der Schöninghschen „Sammlung philosophischer Lesestücke“ *Joseph Rüther* unter dem Titel „Gemeinschaft und Wirtschaft“ (Bd. 3) und *Karl Schulte* unter der Überschrift „Staat und Gesellschaft im Denken des Thomas von Aquin“ (Bd. 8) zusammen. Sie sind für die Oberklassen höherer Schulen, für das Privatstudium sowie seminaristische Übungen gleich geeignet.

Für die Erforschung der Scholastik bis zu Thomas von Aquin ist in den letzten Jahrzehnten, dank den bahnbrechenden Arbeiten eines *Clemens Bäumker* und *Martin Grabmann*, wozu für die Gesellschaftslehre die tüchtigen Darstellungen von *Otto Schilling* treten, außerordentlich viel geschehen. Von Thomas bis Suarez aber gibt es noch weite Lücken, und nur gelegentliche Einzelstudien, so die auch von *Gr.* rühmend erwähnte Studie von *Wilhelm Stockums* über die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, sodann neuerdings *Peter Tischleders* fleißige Arbeit über Ursprung und Träger der Staatsgewalt in der Staatslehre der Thomisten, haben dieses Gebiet einmal in seiner ganzen Breite durchquert. Und was danach kommt, liegt vollends im Dunkel, das sich erst wieder aufzuhellen beginnt, seitdem zu Beginn des 19. Jahrhunderts auch der Katholizismus aller Länder sich auf seine Vergangenheit zurückzubessern und tätig in das öffentliche Leben einzugreifen begann.

Ein ganz Großer hat auch hier den Anfang gemacht: *Joseph Görres*. Die Feier seines 150. Geburtstages am 25. Januar 1926 hat, wie in unserem emsig von einem Jubiläum zum andern ausschauenden Zeitalter nicht anders zu erwarten war, eine Springflut von Festartikeln

und Festschriften verursacht, die glücklicherweise, nachdem sie ebenso schnell wieder abgeebbt ist, auch manches dauernd Wertvolle an den Strand geworfen hat. Dazu rechne ich das kleine, aber ausgezeichnete Lebensbild von *Wilhelm Schellberg*, dem verdienten Görresforscher und berufenen Leiter der neuen Gesamtausgabe der Werke des großen Rheinländers; ausgezeichnet, weil aus völliger Vertrautheit nicht nur mit seinem äußeren Leben und inneren Wachsen, sondern auch mit dem ganzen Denken und Ringen seiner Zeit heraus geschrieben, in der „die Quellen seines geistigen Seins und Werdens ruhen, das aller papierenen Stubenweisheit so abhold ist“ (Vorwort). Zu diesem Wertvollen darf sich auch zählen die von *Karl Hoeber* im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegebene Görres-Festschrift mit mehr als einem Dutzend wertvoller Beiträge zum Leben und Schaffen des Geburtstagskindes. Sie bringt u. a. eine gediegene Untersuchung von *Leo Just* über „Joseph Görres und die Friedensidee des 18. Jahrhunderts“, ein Thema, das längst sozusagen in der Luft lag und schon durch die interessante zeitliche Nachbarschaft der Erstlingsschrift von Görres „Der ewige Friede, ein Ideal“ (1798) und der Altersschrift von *Kant* „Zum ewigen Frieden“ (1795) nahegelegt war. Den Beziehungen von Görres zu Schelling, die ebenfalls auch sozialphilosophisch interessieren, ist eine Abhandlung von *Adolf Dyroff* in Bonn gewidmet.

Ein weiter Weg führt von Görres' rheinischer Heimat nach Wien, dem Mittelpunkt der „politischen Romantik“ hinüber, deren geistiger Führer, Friedrich von Schlegel, in einer prächtigen Neuausgabe seiner „Signatur des Zeitalters“, erstmals 1820—1823 in der „Concordia“ erschienen, zu Worte kommt. Aber die nahe geistige Verwandtschaft der beiden Vielgenannten überbrückt den Raum, und selbst uns, den Urenkeln, ist ihr gemeinsames Bemühen, über den großen Zusammenbruch der Revolution hinweg wieder auf festen Boden zu gelangen, so nahegerückt, daß die Neuausgabe, die *Werner E. Thormann* besorgte und bevorwortete, sich wohl rechtfertigt.

Die Frühzeit des politischen und sozialen Katholizismus im verflochtenen Jahrhundert ist die Zeit der großen Ideen gewesen, denen die Zustände im öffentlichen Leben noch allzuwenig Raum zur Auswirkung boten. Ein Menschenalter später hat sich das Bild geändert. Die Schwungkraft der Gedanken ist sichtlich erlahmt, aber der große Wandel der kirchlichen, politischen und sozialen Verhältnisse ruft nach Männern, die ihre ganze angeborene Neigung und Begabung auf das praktische Wirken und Zugreifen hindrängte. Zwei von ihnen sollen den großen Führern im Reiche des Geistes sich anschließen: J. B. von Hirscher, der Freiburger Theologe, und Adolf Kolping, der Volkserzieher und Begründer des katholischen Gesellenvereins.

Eine Biographie Hirschers hatte man von Professor *Engelbert Krebs* in Freiburg erwartet, den man seit langem mit der Sammlung des Materials beschäftigt wußte. Aber eine außergewöhnlich weitgespannte und vielseitige Tätigkeit auf anderen Gebieten ließ ihn wohl nicht zur Durchführung des zeit- und kirchengeschichtlich gleich wichtigen Vorhabens kommen. Das ist in mehr als einer Beziehung zu bedauern. Denn so schön und dankenswert die vorliegende Arbeit von *Hubert Fr. Schiel* ist, an den das von *Krebs* bereits gesammelte Material überging: die Hirscherbiographie ist sie nicht geworden und konnte sie nicht werden. Es fehlt nicht nur eingestandenermaßen noch handschriftliches Material, so der noch nicht ausfindig gemachte Nachlaß H.s. Es mußte auch, wie die Einleitung (S. 6) mitteilt, „die Würdigung des bedeutenden literarischen Werkes H.s unterbleiben“, und „die Einordnung H.s in die Theologie des 19. Jahrhunderts einer eignen Arbeit überlassen bleiben“. Die Katechismusfrage konnte nur gestreift, die kirchenamtliche Tätigkeit H.s nur umrissen werden. Ebenso blieb die katechetisch-pädagogische Stellung und Bedeutung H.s ganz beiseite, da der Verfasser darüber eine eigene Schrift vorzulegen gedenkt. Wer H. auch nur einigermaßen kennt, vermag zu beurteilen, wieviel Bedeutungsvolles damit von vornherein aus der Darstellung ausschied. Immerhin kann man sich dessen aufrichtig freuen, was *Sch.* trotz dieser Einengung mit ebensoviel Fleiß als offensichtlicher Liebe zu seinem Gegenstande geleistet

hat. Außerordentlich sorgfältig und verdienstvoll sind auch Anmerkungen und bücherkundliche Hinweise. Für eine weitere Auflage, die hoffentlich nicht ausbleiben wird, möchte man einzelnen Abschnitten noch eine stilistische Nachfeilung wünschen.

Litt der Hirscherbiograph augenscheinlich unter der Überfülle des ihn bedrängenden Stoffes, so ist es umgekehrt ein besonderer Vorzug der Arbeit von *Johannes Nattermann* über „Adolf Kolping als Sozialpädagoge“, daß sie ihr Thema von vornherein sehr eng umrissen hat, um ihm dann auch das Letzte abzugewinnen. Ja, wer den verhältnismäßig sehr geringen Umfang des Schrifttums Koldings, vor allem den Mangel an irgendeiner systematischen Zusammenfassung seiner sozialen Ideen und pädagogischen Grundsätze kennt, wird sich wundern müssen, wieviel hier eine liebevolle Versenkung in seine Gedankenwelt verbunden mit einem ebenso sicheren Gefühl für das Sinnen und Suchen der Gegenwart herauszuholen vermochte, ohne der in solchen Fällen so naheliegenden Gefahr des Hineindeutens irgendwo zu erliegen. Daß auch K. nicht ohne Zusammenhang mit seiner Zeit und den sie bewegenden Gedanken dasteht, weist der Verfasser in der Einleitung nach; insbesondere wird die Aufmerksamkeit auf den genialen Franz v. Baader hingelenkt, dessen Jugendgeschichte uns das verflossene Jahr aus der Feder von *Fritz Lieb* gebracht hat. Aber in der Hauptsache war seine Pädagogik durchaus „naturgewachsen“, war, wie N. sich glücklich ausdrückt, ein „Schauen“, ein „Schauen mit den eignen frischen Augen des Volksmannes und mit dem Auge Gottes“ — das tritt immer wieder zutage, ob man mit N. seine Erziehungsgedanken nachprüft oder den praktischen Erzieher bei der Arbeit beobachtet. Welche Fülle von ursprünglichen, intuitiven Erkenntnissen bei diesem Manne, der freimütig gestand, „von den Leuten, welche Bücher schreiben, mit Systemen und Theorien in unendlichem Wortschwall um sich werfen, so gut wie nichts gelernt“ zu haben! Wie packend sind so manche seiner Formulierungen, etwa: „Immer ist vom Schöpfer beides ins Auge gefaßt, das einzelne Geschöpf und sein spezieller Zweck und die Gesamtheit der Geschöpfe, die Gesellschaft und ihr Gedeihen. Es besteht nichts aus sich allein, und deshalb soll auch nichts für sich allein bestehen, sondern weil aus dem Ganzen, auch für das Ganze!“ Oder im Hinblick auf das individualistische Naturrecht der Aufklärung: „Durch das neue Recht des Menschen hat man das Recht der Menschen auf das tiefste gekränkt.“ Nur wenige haben so tief wie er Bedeutung des Berufsgedankens erkannt, in dem nach einem treffenden Ausdruck N.s „Individuum und Gesellschaft sich kreuzen“; und in der Erfassung des inneren Zusammenhanges von Beruf und Bildung war er seiner noch ganz im Banne eines einseitigen Bildungszentralismus befangenen Zeit um Jahrzehnte voraus. Dauernden Wert wird behalten, was er in unvergleichlich schlichter Art dem Volke über Ehe und Familie zu sagen wußte, deren Erhaltung ihm vor allem anderen am Herzen lag; der Verfasser hat schon 1922 das Beste davon in einer besonderen Schrift zusammengestellt. Von tiefer Liebe zum Volke und von feinstem Verständnis für das Volksleben getragen sind seine Bemühungen um die Erhaltung heimischer Bräuche und Sitten, der Volkssprache und des Volksliedes. Nur eine einzige Stelle sei als Beleg dafür angeführt, weil sie an eine auf dem letzten Kursus für Landseelsorge gefallene Äußerung anklingt: „Es sollte eigentlich ein Gesetz geben, wonach jeder verpflichtet wäre, wenigstens bis auf eine bestimmte Entfernung jährlich zur Kirmes in die Heimat zu gehen.“ Der letzte Abschnitt des Buches, in dem fast alle sozialen und sozialpädagogischen Gegenwartsfragen in den Lichtkegel Koldingscher Ideen gerückt werden, beweist, wieviel von ihm auch heute noch zu lernen ist. Es bedurfte freilich auch der Blickschärfe und des gesunden, unabhängigen Urteils des Verfassers, um diese unterirdischen Verbindungen zu erspüren und freizulegen. Aus einer Bemerkung S. 170 glaube ich eine Bestätigung meiner eignen Ansicht herauszuhören, daß auch unsere traditionelle katholische Gesellschafts- und Staatslehre eine gewisse Blutauffrischung im Sinne Koldingscher Gesellschaftsauffassung gebrauchen könnte.

Den Beschluß dieses Abschnittes mag noch ein kurzer Hinweis auf das kleine, treffliche Lebensbild des hochverdienten Zeitgenossen Koldings und Mitarbeiter Kettlers, des Mainzer

Domdekans Joh. Bapt. Heinrich (1816—1891) bilden, das kein Geringerer als *Ludwig von Pastor* „nach originalen Quellen und persönlichen Erinnerungen“ gezeichnet hat.

Bis auf die letzten Grundlagen der katholischen Soziallehre gehen zwei neue Bändchen der Sammlung, „Der katholische Gedanke“, Veröffentlichungen des Verbandes katholischer Akademiker, hinab.

Franz Xavier Landmesser gibt unter dem Titel „Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete (Wirtschaft und Staat)“ die erweiterte Niederschrift seines gleichnamigen Vortrages auf der Herbsttagung 1926 des Akademikerverbandes in Aachen. Erörterungen über das Verhältnis von Religion und Kultur, die sich schon über mehrere Tagungen des genannten Verbandes hinziehen (Dresden, Recklinghausen, Essen), werden hier auf das engere Gebiet der Wirtschaft und des Staates hinübergeleitet, und ich sehe ein nicht geringes Verdienst *L.s* gerade darin, daß er dort bereits erarbeitete Erkenntnisse, und zwar unter Verwertung schon gewonnener Formulierungen (*Rademacher, Przywara, Soiron*), nun folgerichtig auch in diese Teilgebiete hinein verfolgt und dort nachprüft. Das dient der Klärung entschieden mehr, als wenn jeder neue Beitrag zu diesen schwierigen Fragen mit neuen Prägungen auftritt, deren Sinn er erst erklären und gegen Mißverständnisse sicherstellen muß. Übersichtlich aufgebaut erörtert *L.s* Untersuchung zuerst das Wesen der „Eigengesetzlichkeit“ dieser Kultursachgebiete, weist alsdann als letzten Grund einer weit klaffenden Spaltung zwischen Religion und Kultur die vorgedrungene falsche Eigengesetzlichkeit in Staat und Wirtschaft nach, prüft die Möglichkeiten einer Neuordnung ihres Verhältnisses zueinander („religiös-mystischer“ und „religiös-aktivistischer“ Typ) unter Ausscheidung der beiden unannehmbaren Extreme (weltverneinender Mystizismus und religionverneinender Humanismus) und begründet zuletzt die katholische Kulturauffassung aus Schrift und Überlieferung. Gegen die Ergebnisse der kleinen, aber gehaltvollen Studie, in der die schwierige Materie mit eigenem, selbständigem Urteil durchdacht und verarbeitet ist, dürfte an sich kaum etwas einzuwenden sein. Die beiden Gedanken, die ich anfüge, wollen daher auch weniger als Kritik denn als Anmerkung und Anregung verstanden sein.

Wenn Religion und Kultur einander gegenübergestellt werden, möchte ich um der größeren Klarheit willen vorschlagen, von „Eigenständigkeit“ der Kulturrordnungen in ihren inneren Lebensnotwendigkeiten und deren Auswirkung und Ausformung zu sprechen. Diese Eigenständigkeit schließt dann ihrerseits wieder ein doppeltes ein: das Zusammenwirken der elementaren, natürlich-wesenhaften „Eigengesetzlichkeit“ im engeren Sinne mit dem innerhalb ihrer Grenzen sich betätigenden freien Menschenwillen. Dabei kann kaum scharf genug betont werden, wie klein, genauer betrachtet, der Bereich der so verstandenen „Eigengesetzlichkeit“ ist, wie weit dagegen der Spielraum und wie groß die Bewegungsfreiheit des mitgestaltenden freien Willens. Was bleibt von jener noch übrig, wenn man etwa einmal zwei heute noch nebeneinander bestehende Wirtschaftsformen, eine orientalische Fellachenwirtschaft und einen industriellen Großbetrieb in Europa oder Amerika, nebeneinanderstellt! In allem, was hier über eine beiden gemeinsame schmalste Naturbasis hinausgeht, ist alles wohl unmittelbar Exponent der verschiedenen Kulturlage, mittelbar aber durchaus durch die in ihr wirksamen geistigen Faktoren bestimmt. Diese „Eigengesetzlichkeit“ ist eben nur zum allerkleinsten Teile Fremdbindung durch natürliche Notwendigkeiten, zum allergrößten Selbstbindung. Und wie wenig ist schließlich auch im Staate, obwohl ihn die katholische Gesellschaftslehre eine „natürliche und notwendige Gesellschaft“ nennt, eigengesetzlich im vorstehenden Sinne, wieviel das Gebild menschlichen Denkens und Wollens! Mir scheint, daß durch diese Unterscheidung einerseits eine nicht gerade seltene Überspannung des Begriffes „Eigengesetzlichkeit“ von vornherein abgewiesen wird, andererseits noch deutlicher hervortritt, wieviel Bewegungsfreiheit und Betätigungsmöglichkeit der durch die Erlösungsgnade geheilte und geleitete Menschenwille auch gegenüber diesen „eigengesetzlichen“ Kultur-

gebildet hat. Durch ihn werden auch sie, wie die gesamte Kreatur, der Erlösung teilhaftig; sie sind aber offenbar nicht selbst — einige Wendungen und Zitate bei *L.* könnten diese Auffassung nahelegen — die Stätte der Gnadengegenwart und Gnadenwirksamkeit Gottes. Ausdrücke dieser Art sind ebenso mißverständlich, wie nach der entgegengesetzten Richtung hin die Behauptung, die natürliche Ordnung sei schon in sich als Versichtbarung Gottes und Werkstätte seiner Schöpferallmacht „gut, christlich, ja urkatholisch“, und ähnliche überspitzte Formulierungen.

Zwei Typen einer Neugestaltung des Verhältnisses von Religion und Kultur werden als gleichmöglich und gleichberechtigt nebeneinander gestellt: der religiös-mystische der „weltzugewandten Gottkultur“ und der religiös-aktivistische der „gottzugewandten Weltkultur“ (Formulierungen von *A. Rademacher*). Beide stellen eine Synthese der in ihrem innersten Wesen verschiedenen Seins- und Lebensbereiche, Religion und Kultur, Christentum und „Welt“, dar und ermöglichen so eine „katholische Kultur“. Dabei wird aber ganz zutreffend immer wieder betont, daß ihre wesensgemäße Gegensätzlichkeit dadurch nicht aufgehoben ist; daß keine „Harmonisierung“, sondern nur eine „Annäherung“ möglich ist; daß eine latente „Spannung“ zwischen ihnen bleibt; daß die Religion gegenüber der Kultur, das Christentum gegenüber der „Welt“ immer wieder „Distanz“ halten muß usw. Die hier aufgestellte „Spannungseinheit“ existiert eben nur in der Idee; besteht nur als Ziel, das angestrebt, in Wahrheit aber nie erreicht wird, wie auch — um zwei ähnliche polare Gegenkräfte zur Veranschaulichung heranzuziehen — Individuum und Gemeinschaft sich nie dauernd versöhnen und der sogenannte „Solidarismus“ eben auch nur ein richtungsweisendes Ideal bleibt (diese Auffassung hat mir auch seinerzeit *H. Pesch* ausdrücklich bestätigt, vgl. Lehrbuch der Nationalökonomie, IV. Bd., Einleitung S. 6). In der geschichtlichen Wirklichkeit ringen Individuum und Gemeinschaft ohne Ende miteinander, individualistisch gestimmte Epochen werden durch kollektivistisch gerichtete abgelöst und umgekehrt. In der geschichtlichen Wirklichkeit stehen auch seit je Christentum und „Welt“ miteinander im Kampf, in der Menschheit wie im einzelnen Menschen. Schon in den paulinischen Briefen offenbart sich dieser Widerstreit zwischen Weltzugewandtheit und Weltabkehr. Er führte zu schmerzlichen Konflikten, als die Parusieerwartung endgültig geschwunden war und das Christentum sich zu dauerndem Aufenthalt in der Welt einrichtete; es liegt viel Wahres in der Auffassung *Harnacks*, daß erst die Ablenkung der weltabgewandten Tendenzen in das Asketen- und Mönchtum den Frieden mit der Welt ermöglichte. Und selbst in diesen Orden kämpfen beide Typen, der religiös-mystische und der religiös-aktivistische, weiter; jede Ordensreform (Kluniazenser, Zisterzienser, Kartäuser) hat damit begonnen, daß man erneut „Distanz“ von der Welt nahm. Auch die Frage nach der Wertschätzung der Arbeit in den mittelalterlichen Orden, die *L.* von *Ph. Funk* übernimmt (S. 70), ist nur von hier aus, und zwar für die einzelnen Orden gesondert, richtig zu beantworten. Die Kirche selbst hat die engste Verbindung mit weltlicher Kultur, die sie im Mittelalter einging, mit der furchtbarsten Katastrophe bezahlt, die sie je erlebte. Ein fortdauernder praktischer Versuch, diese „Spannungseinheit“ zu verwirklichen, ist ihr „Weltklerus“; es verlohnt sich aber auch, einmal darüber nachzudenken, ob dieser „Synthese“ nicht auch ein Teil der relativen Einflußlosigkeit kirchlichen Wirkens zuzuschreiben sei, die wir heute wieder einmal der Industriearbeiterschaft gegenüber feststellen. Endlich wird auch dem einzelnen Menschen nur in glücklichen Ausnahmefällen eine scheinbare Versöhnung dieser beiden Gegensätze gelingen. Zumeist führen sie auch in ihm einen nie endenden Kampf, und immer wieder muß auch er durch erneutes „Distanznehmen“ (Exerziten!) aus allzu bereitwilliger Hingabe an die Welt sich zu retten suchen.

Im 16. Bändchen der gleichen Sammlung, „Die christlichen Soziallehren“, hat sich *Otto Schilling* in Tübingen einer Aufgabe unterzogen, die längst dringlich geworden war, nämlich einer Auseinandersetzung mit dem 1912 erstmals erschienenen berühmten Werke von *Ernst Troeltsch* „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“. Nicht mit

dem ganzen, an Umfang wie Inhalt gleich gewichtigen Buche. Ganz unberücksichtigt bleiben, was der Titel nicht völlig klar erkennen läßt, die protestantischen Kirchen und Sekten, denen *Tr.* mehr als die Hälfte des Bandes widmet. Aber auch in der Behandlung des apostolischen Zeitalters, der patristischen und der mittelalterlich-thomistischen Soziallehre ist der Nachdruck auf die in der katholischen Dogmatik und Ethik begründete Lehre gelegt, weniger auf die Ausformung der christlichen Gemeinschaft selbst, die *Tr.* an den Haupttypen der Kirche, Sekte und Mystik in genialer und auch wohl heute noch maßgebender Weise aufgezeigt hat. Um so eingehender und ertragreicher ist die Nachprüfung der Aufstellungen von *Tr.* in dem angedeuteten engeren Rahmen ausgefallen, wobei *Sch.* eine in zahlreichen Einzelstudien bereits erwiesene einzigartige Sachkenntnis und Stoffbeherrschung zu Hilfe kam. In Zukunft wird niemand die Darstellung der katholischen Soziallehre bei *Tr.* benutzen können, ohne *Sch.s* Kritik zum Vergleich danebenzulegen.

Übrigens ist es nicht unbekannt, daß das Buch des Berliner Religionsphilosophen neben weitgehender Anerkennung auch Widerspruch gefunden hat. *Harnack* vom protestantischen, später *Scheler* vom katholischen Standpunkte aus (Nachruf in: Kölner Vierteljahrsheften für Soziologie, III, 7 ff.) haben gewichtige Einwendungen gegen einzelne Grundpositionen erhoben; ferner hat schon bald nach dem Erscheinen der Baseler Theologe *Paul Wernle* eine eingehende Kritik veröffentlicht (Jahrgang 12 und 13 der Zeitschrift für Theologie und Kirche), die bis heute eine der besten geblieben ist. *Wernle* und *Schilling* stimmen u. a. darin überein, daß *Troeltsch* in dem an sich berechtigten Bestreben, die Originalität des Evangeliums zu sichern, in ganz auffallender Weise auch seine inneren Zusammenhänge mit dem Alten Testamente außer acht ließ; daraus ist nicht zuletzt auch seine bekannte einseitige Darstellung der Entstehung des christlichen Naturrechtes hervorgegangen.

Eine sehr willkommene Ergänzung zu dieser historisch-kritischen Abwehr von Einseitigkeiten und Mißverständnissen bieten zwei weitere Schriften *Schillings* aus den beiden letzten Jahren. Seine „Christliche Gesellschaftslehre“, knapp gefaßt, aber, wie stets bei *Sch.*, außerordentlich sorgfältig in der Formulierung und mit vielfältiger Anwendung auf aktuelle Gegenwartsfragen, geht von den christlich-sozialen Grundlehren aus, stellt im zweiten Teile die wichtigsten sozialen Naturgebilde und Ordnungen (Familie, Privateigentum, Arbeit u. a.) nebeneinander und schließt mit einer Darstellung des Kapitalismus und Sozialismus. Straffere Systematik wahrt die zweite Schrift, „Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII.“, die wegen dieser Einbeziehung der allgemeinen Gesellschaftslehre ihren Wert behalten wird, auch nachdem inzwischen *Peter Tischleder* eine ganz ausführliche Darstellung der „Staatslehre“ des sozialen Papstes herausgebracht hat. Mit außerordentlicher Sorgfalt gearbeitet, auf eine Fülle von beigegebenen Belegtexten im lateinischen Originalwortlaut gestützt, dabei alles einbegreifend, was irgendwie Wesen und Aufgabe des Staates und seine Stellung zur Kirche (Familie, Schule, Eigentum, Arbeit, Sozialpolitik, Staat und Kirche, Kirchenstaat, Völkerrecht) berührt, ist *T.s* Buch zur eingehendsten und wohl auf lange hinaus abschließenden Bearbeitung seines Gegenstandes geworden. Über die bleibende Bedeutung der Staatslehre Leos ist kein Wort zu verlieren. Dabei braucht nicht verschwiegen zu werden, daß auch ihre zeitgeschichtliche Begrenzung deutlicher sichtbar wird, je weiter das Zeitalter Leos in die Vergangenheit zurückweicht. Wer etwa in *Alfred Webers* „Krise des modernen Staatsgedankens in Europa“ sich vertieft, wird innwerden, daß es hier heute bereits um Fragen geht, die in den Gesichtskreis Leos noch kaum eingetreten waren.

Sehr brauchbar, für weitere Kreise bestimmt und doch auf wertvolles Quellenmaterial auch aus den neueren päpstlichen Kundgebungen sich stützend, ist die Einführung in die katholische Staatslehre, die unter dem Titel „Der katholische Staatsgedanke“ *Joseph Rütger* herausgegeben hat.

Wie stark übrigens die Überzeugung, daß eine Neuordnung der Gesellschaft und eine

Überwindung ihres gegenwärtigen krisenhaften Zustandes nur von einem positiven Christentum zu erhoffen ist, gegenwärtig auch in protestantischen Kreisen wieder vordringt, mag die kleine, gediegene Schrift von *Heinrich Matthes*, „Christus-Religion oder philosophische Religion?“, dartun, die im zweiten Teile die Bedeutung einer christusgläubigen Religion auch für die Welt- und Lebensgestaltung an den großen Kulturgebieten und Kulturaufgaben nachweist.

Von neueren Darstellungen aus dem Gebiete der Wirtschaftslehre und Sozialpolitik sind an erster Stelle zu nennen die beiden, bisher in zweiter Auflage noch ausstehenden Bände des großen „Lehrbuches der Nationalökonomie“ von *P. Heinrich Pesch S. J.*, der inzwischen seinem Lebenswerk leider durch den Tod entrissen wurde, dessen Vollendung aber noch erleben durfte. Die Neubearbeitung des ersten Bandes, der „Grundlegung“, hatte man mit besonderer Sehnsucht erwartet, da er die bis heute noch eingehendste und beste allgemeine Gesellschaftslehre darstellt, die wir auf katholischer Seite besitzen. Der dritte Band setzt die „Allgemeine Volkswirtschaftslehre“ fort mit der Darstellung der aktiven Ursachen des volkswirtschaftlichen Lebensprozesses: Einzelwirtschaft und Unternehmung, syndikale und korporative Einigung von Wirtschaften, moderne Berufsorganisation, Organisationen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Staat und Gemeinde, freie Organisationen für gemeinnützige Wohlfahrtspflege. Einer Empfehlung bedarf das mit imponierender Folgerichtigkeit aufgebaute und mit erstaunlichem Fleiße ausgearbeitete fünfbändige Werk nicht mehr; es hat sich längst seinen Platz neben den besten volkswirtschaftlichen Lehrbüchern gesichert und bereits einer ganzen Generation jüngerer Nationalökonomien den Weg gewiesen.

Ähnliches ist im Rahmen der bescheideneren Ziele, die er sich gesetzt hat, zu sagen von *P. Jos. Biederlacks* Leitfaden „Die soziale Frage“, vor 30 Jahren aus akademischen Vorlesungen in Innsbruck hervorgegangen, heute zum zehnten Male aufgelegt; mit seinem stets klug und gerecht abwägenden Urteil ein ganzes Menschenalter hindurch, auch in bewegten und kampferfüllten Zeiten, vielen Tausenden, namentlich aus dem sozial tätigen Klerus, ein zuverlässiger Berater und Führer. Der deutschen Sozialpolitik, für die gerade *B.* von Anfang an mit überzeugenden Worten eingetreten ist, hat jüngst auch *Theodor Brauer* eine kleine Schrift gewidmet, die der so oft verhandelten Frage einmal wieder — wie man es bei diesem originellen Denker gewohnt ist — neue Seiten abzugewinnen weiß: „Deutsche Sozialpolitik und deutsche Kultur“. Nachdem die „Tatsachen“ der deutschen Sozialpolitik dargestellt und in glücklicher Gruppierung als dreifacher Eingriff in die Arbeitssphäre, die Existenzsphäre und die Rechtssphäre gekennzeichnet sind, ergibt eine sorgfältige Nachprüfung ihrer Triebkräfte, daß gegen eine Staatsauffassung, die Sozialpolitik ausgesprochenermaßen lediglich um des Staates willen forderte, doch auch in steigendem Maße jene christlich-germanische sich durchgesetzt hat, die von den großen Ideen der Gerechtigkeit und der solidarischen Verpflichtung aller Volksgenossen gegeneinander geleitet wird. Ebenso sorgfältig scheidend und abwägend werden dann die einzelnen sozialpolitischen Maßnahmen in ihrem Werte für wahre Persönlichkeits- und Gemeinschaftskultur untersucht. Nicht alles ist kulturfeindlich, was die Freiheit des Individuums bindet, aber auch nicht alles darum schon kulturfördernd, weil es ein Gemeinschaftshandeln erzwingt. Nicht alles hat die Probe bestanden, was 50 Jahre sozialer Gesetzgebung geschaffen haben, vieles will auch erst Zeit haben, sich auszuwirken und zu erproben. Aber als Ganzes genommen war der im Jahre 1870 anhebende Übergang Deutschlands zur Sozialpolitik etwas Urwüchsiges, „eine (bewußte oder unbewußte) Besinnung auf deutsches Wesen und deutsche Kultureigenständigkeit“.

Neben den Schöpfungen profaner Kultur findet insbesondere in den Jahren nach dem Kriege auch die Kirche als Gemeinschaftsgebilde immer stärkere Beachtung. *R. Guardini* hat das Wort geprägt vom „Erwachen der Kirche in der Seele“. Er hat dabei auf die Tatsache hingewiesen, daß die Wandlungen, die wir seit mehr als 100 Jahren im gesellschaftlichen Denken

und Leben durchmachen, insbesondere die Überwindung des Individualismus und die Rückwendung zur Gemeinschaft, auch das Wesen der Kirche und den tieferen Sinn vieler ihrer oft völlig unverständlichen Einrichtungen dem modernen Menschen wieder nähergebracht haben. Man kann diesen Gedanken aber auch umkehren. Man kann nachweisen, wie sehr das im 19. Jahrhundert wieder erwachende Interesse für die Kirche auch das soziologische Denken befruchtet habe. Wer die Symbolik von J. A. Möhler kennt, weiß, wieviel Wertvolles sie auch für die katholische Gesellschaftsauffassung bietet. Er wird sich deshalb nicht wundern, daß er auch die prachtvolle Neuausgabe seines Jugendwerkes „Die Einheit in der Kirche“ (1825) in diesem Zusammenhange angezeigt findet. Wie M. hier in zwei großen Hauptteilen die Einheit des Geistes und des Körpers der Kirche zur Darstellung bringt und sie doch auch immer wieder als eine „Einheit in der Vielheit“, die auch dem einzelnen sein Leben und seine Rechte beläßt, erweist, ist auch für den Soziologen und Religionssoziologen von höchstem Interesse. Die von Dr. E. J. Vierneisel besorgte neue Ausgabe, die nicht nur auf mehr als 60 Seiten die Belege im lateinischen und griechischen Urtext, sondern auch 16 dem handschriftlichen Nachlaß M.s entnommene „Nachträge“ bringt, ist ein Prachtstück in der Reihe der „Deutschen Klassiker der Theologie aus neuerer Zeit“, die der rührige Matthias-Grünwald-Verlag in Mainz unter der Leitung von H. Getzeny herausbringt. Nimmt man dazu etwa die Vorträge über „Kirche und Gemeinschaft“, die P. Anton Stonner S. J. auf der Innsbrucker Akademikertagung 1925 gehalten hat, so ergibt sich, von diesen beiden Endpunkten aus betrachtet, ein fesselnder Durchblick durch ein Jahrhundert sozialer und religiöskirchlicher Entwicklung.

Beschließen mag diese Übersicht, allerdings in unvermeidlich bunter Folge, eine Reihe verschiedenartiger und verschiedenwertiger Veröffentlichungen zur Sozialgeschichte.

Voran stehen darunter an wissenschaftlicher Haltung und Bedeutung zwei Spezialarbeiten. Hermann Lange gibt in den Münsterschen Beiträgen zur Theologie eine ausgezeichnete „Geschichte der christlichen Liebestätigkeit in der Stadt Bremen im Mittelalter“. Wie not tun uns solche gründliche Einzeluntersuchungen, zu denen neuerdings auch die Sektion für Caritaswissenschaft im Deutschen Caritasverbande anzuregen sucht. Namentlich für die noch recht wenig aufgehellte Geschichte der kirchlichen Liebestätigkeit im frühen Mittelalter, die karitative Arbeit der Bischöfe und der älteren Orden, bringt die vorliegende Studie sehr Bedeutsames. Nicht überall mag allerdings auch ein so wertvolles historisches Material zur Verfügung stehen wie in der altberühmten See- und Hansestadt.

In der von den beiden Würzburger Professoren Sapper und Hämel herausgegebenen völkerkundlich-geschichtlichen Reihe der „Studien über Amerika und Spanien“ hat durch Dr. Maria Faßbinder der vielgenannte „Jesuitenstaat in Paraguay“ eine monographische Behandlung gefunden, die sich ebenso sehr durch wissenschaftliche Gründlichkeit wie durch das immer wieder erkennbare Streben nach einem gerechten, durch keinerlei Vorurteile beeinflussten Urteil auszeichnet. Nach eingehender Darstellung der Vorgeschichte und Entstehung dieser in der Sozial- und Kolonialgeschichte einzig dastehenden Gründung, ihrer inneren Gestaltung und ihres endlichen Unterganges kommt sie zu dem Schluß: „Trotz der Mängel, die das Werk der Jesuiten in Paraguay aufweist — selbst der katholische Missionar unserer Tage erkennt nicht alles in den Reduktionen als musterhaft und nachahmenswert an — muß jeder vorurteilslose Kritiker zugestehen: Es war eine großartige Schöpfung, die vollste Bewunderung verdient.“

An neueren Beiträgen zur Geschichte der sozialen Bewegung im 19. Jahrhundert sind an erster Stelle zu nennen die Lebenserinnerungen, die P. Albert Maria Weiß O. Pr. unter dem Titel „Lebensweg und Lebenswerk“, achtzigjährig, herausgegeben hat. In der Form bisweilen etwas eigenwillig — besonders die Durchführung des Untertitels „Ein modernes Prophetenleben“ gelingt nicht immer ohne kleine Gewalttaten — bieten sie doch für die

innere Geschichte der katholisch-sozialen Bewegung im 19. Jahrhundert, in deren Mitte der Verfasser fast zwei Menschenalter hindurch arbeitend und kämpfend gestanden hat, so viel Interessantes, daß man sie nicht übersehen darf.

In die Frühzeit der evangelisch-sozialen Bewegung führen hinein die Jugendentagebücher Johann Hinrich Wicherns, des berühmten Begründers der inneren Mission und des Rauhen Hauses in Hamburg, das auch diese von *Martin Gerhardt* besorgte Erstausgabe in seinen Verlag genommen hat. Wicherns Jugend fällt in das Zeitalter der Erweckungsbewegung, durch die hindurch der Protestantismus den Weg vom Rationalismus zur religiösen Erneuerung fand, und W. gehörte ihr mit Leib und Seele an. So werden auch diese Tagebuchaufzeichnungen des 18—23jährigen vor allem den Religionspsychologen interessieren. Aber in dieser religiösen Wiederbelebung lagen doch letztlich auch für den Protestantismus die Kraftquellen jener umfassenden sozialen Arbeit, der W. seit dem berühmt gewordenen Kirchentage zu Wittenberg (September 1848) ein ebenso weitblickender, wie tatkräftiger und stets von den reinsten Absichten geleiteter Führer geworden ist.

Momme Nissens Freundesbuch „Der Rembrandtdeutsche“ habe ich, so dankbar man diese Aufschlüsse über die so lange umstrittene Persönlichkeit des Verfassers von „Rembrandt als Erzieher“, *Julius Langbehn*, entgegennimmt und so sympathisch die Liebe berührt, mit der sie geboten werden, schließlich doch mit geteilten Gefühlen aus der Hand gelegt. Gewiß soll man außerordentliche Menschen nicht pedantisch mit Alltagsmaßstäben messen. Aber eben über dieses Außerordentliche entscheidet doch zuletzt nicht das Streben allein, und wäre es das höchste und reinste, sondern die Leistung. Diese Leistung ist bei Langbehn ein einziges Buch — sicherlich ein außerordentlich gutes, aber doch eins von zeitlich beschränkter Lebensdauer. Und sie ist erkaufte mit einem Leben voll innerer Unruhe, ohne Bindung an einen Lebensberuf, angefüllt mit aller Sprunghaftigkeit eines Sonderlings, in den letzten Jahren auch mit allem ungemäßigten Übereifer eines Konvertiten. Manches würde vielleicht weniger peinlich wirken, wenn der Verfasser in das überreich gespendete Lob auch soviel Kritik gemischt hätte, wie Bischof *Kepler* sie in sein Geleitwort in ebenso schonender wie unzeideutiger Weise einfließen läßt.

Wilhelm Schwer.

Heimatkunde, Kirche und Klerus.

Heusgen, Dr. Paul, Die Pfarreien der Dekanate Meckenheim und Rheinbach (Geschichte der Pfarreien der Erzdiözese Köln. Neue Folge. Herausgegeben von Dr. Friedrich Lohmann). 466 S., mit 3 Urkundenbeilagen und einer Karte. Verlag J. P. Bachem, G. m. b. H., Köln 1926.

* * *

Es ist eine sehr erfreuliche Tatsache, daß in den Jahren nach dem Weltkriege reges Heimatgefühl sich einer lebhaften Beschäftigung mit der ruhmvollen Vergangenheit unserer Rheinlande zugewandt hat. Psychologisch leicht zu erklären! Die unerhörten Anstrengungen, welche unser Volk gemacht hat, den heimischen Boden vor feindlicher Bedrohung zu schützen und von feindlicher Bevormundung zu befreien, lassen die Frage nach dem Werte und der Bedeutung der Heimat in den Vordergrund des Interesses treten. Dabei sind wir Anwohner des Rheines mit Stolz uns aufs neue bewußt geworden, wie unser seit Cäsars Zeiten heiß umkämpfter Strom die Pulsader im Herzen Europas geblieben ist. So finden denn Heimatforschung und Heimatkunde in altbestehenden Vereinen und neu eingerichteten Instituten, in zahlreichen Heimatblättern und Heimatschriften wie allenthalben in Schulen, Unterrichtskursen und Vorträgen liebevolle Pflege und größte Beachtung.

Nicht geringer aber als in politischer Hinsicht ist die Bedeutung des rheinischen Gebietes in religiös-kultureller Hinsicht zu werten. War nicht die Jahrtausendausstellung in der rheinischen Metropole eine überwältigende Offenbarung für die moderne Welt, was das ganze Mittelalter und das ganze Deutschland dem katholischen Rheinland verdankt! Und doch war der Rahmen zeitlich und räumlich zu enge gespannt. Wohl noch größere Energien sind im christlichen Altertum von rheinischem Boden ausgegangen und haben entscheidend die Geschicke der ganzen Christenheit beeinflußt. Es mag Legende sein¹, daß Konstantin die bekannte Kreuzesvision in der Gegend von Sinzig gehabt habe; jedenfalls enthält die Überlieferung von den Kirchenbauten der Kaiserin Helena am Rhein im Verwaltungsbezirk des Vaters des großen Konstantin einen bedeutsamen historischen Kern². Und nun lassen die zur Zeit stattfindenden aufschlußreichen Ausgrabungen des heidnischen Tempelbezirkes im kaiserlichen Trier³ die überraschende Folgerung zu, daß bereits um 320, also wenigstens ein halbes Jahrhundert früher als in Rom, hier in der angestammten Residenz des ersten christlichen Kaisers das Heidentum erledigt gewesen ist, das Christentum also von rheinischem Boden aus seinen Siegeszug in die antike Welt angetreten hat. Und was die andere für das christliche Abendland entscheidende Tatsache der Christianisierung der Franken angeht, so läßt sich die Annahme, daß Chlodwig, der stolze Sugambri, bei Zülpich Sieg und Christentum gewonnen hat, noch immer mit guten Gründen vertreten⁴. Endlich: hat nicht Karl der Große, der zweite die Welt beherrschende Beschützer des Christentums, dessen Statue neben der Konstantins vor der Peterskirche in Rom steht, Aachen zur „Regni sedes principalis, prima regum curia“ gemacht, wie das Geschlecht der Karolinger im Ripuarierlande wenn nicht seinen Ursprung, sicher aber einen Hauptstützpunkt seiner Hausmacht gehabt hat⁵.

Diese großen Perspektiven mögen genügen, um die Beschäftigung mit der ruhmvollen christlichen Vergangenheit unserer Heimat für den Klerus insbesondere als unbedingte

¹ Erwähnt Eifflia illustrata, III, 1, 551.

² Ähnlich noch jüngst H. Lehner, Bonner Jahrbücher 130, 201.

³ Auf den Ausgrabungsbericht, der demnächst in der neuen Zeitschrift „Trierer Heimat“, Verlag Lintz, Trier, erscheinen soll, darf man gespannt sein.

⁴ Bonner Jahrbücher, 101, 51.

⁵ Levison, Geschichte des Rheinlandes, I. 60.

Ehrenpflicht erscheinen zu lassen. Hier sind aber auch Werte von der größten Bedeutung für die Gegenwart zu gewinnen. Es ist gewiß richtig, daß die Vorliebe für geschichtliche Heimatforschung sich auch daraus erklärt, daß manche aus der unbefriedigenden Gegenwart sich in eine schönere Vergangenheit flüchten möchten, um daraus Trost und Hoffnung für die Zukunft zu finden. Wir dürfen in unvergleichlich höherem Maße aus der Geschichte der heiligen Kölner Kirche, von der es ja heißt: „postquam fidem suscepisti, recidiva non fuisti“,¹ starkes, sieghaftes Vertrauen für die Zukunft fassen, mag die Gegenwart für uns in mancher Beziehung auch trübe sein. Man lese doch nur die Schilderungen Salvians über das Christentum in Trier und Köln in den Stürmen der Völkerwanderung oder studiere die von *Redlich* herausgegebenen Visitationsprotokolle aus der Reformationszeit, und man wird sich sagen müssen, so schlimm, wie es damals gestanden, steht es heute doch noch nicht. Und wenn wir dann erst für unsere Zeit Werke wie *Ray*, „*Animae illustres Juliae etc.*“ und *Hartzheim*, „*Bibliotheca coloniensis*“, bereichert mit den Ergebnissen der neueren Forschung, erhielten oder auch nur beispielsweise *Hansen*, „*Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens*“ ausschöpfen würden, wieviel positive Antriebe erlangten wir dann nicht, auch in unserer Zeit ebenso das heilige Erbe der Väter zu wahren und den Nachkommen zu überliefern.

Darum ist die Begründung des Kölner Erzdiozesanarchivs durch *Kardinal Schulte* als eine Tat weitsichtiger, die Zeit verstehender Seelsorge dankbar zu begrüßen. Im Jahre 1923 ganz still ins Leben gerufen, nur durch eine unscheinbare Geburtsanzeige im K. A., welche die geistlichen Archive der Aufsicht des Erzdiozesanarchivars *Dr. Lohmann* unterstellte, in der Öffentlichkeit angekündigt, ist damit endlich eine Zentrale zur Förderung der kirchlichen Heimatgeschichte geschaffen, welche auch bis weit in das Gebiet der Profangeschichte hinein anregend wirken dürfte, da ja von den Anfängen des deutschen Volkes an Dorf und Pfarre, Gau und Dekanat, Erzbistum und Kurstaat sich gegenseitig bedingen und ergänzen. Neben der Ordnung der bis dahin ungesichteten Diözesanarchivalien, deren Registratur heute 6000 Nummern umfaßt, hat das neue Erzdiozesaninstitut sich nun als erste größere Aufgabe die Eröffnung einer neuen Folge der Geschichte der Pfarreien der Erzdiozese Köln, die ja die Voraussetzung einer Geschichte des Erzbistums selber ist, zum Ziele gesetzt. Vor fast 50 Jahren von Domkapitular *Dumont* angeregt, erschien 1883 die Geschichte der Pfarreien des Dekanates Grevenbroich von Pfarrer *Giesberg* als erster Band der Sammlung; in den nächsten Jahren folgten die Dekanate Hersel, Königswinter, Bonn Stadt und Land, sämtlich von Pfarrer *Maaßen*, Dekanat Brühl von Pfarrer *Rosellen*, Dekanat Krefeld von Pfarrer *Lefranc*, Dekanat M.Gladbach von Kaplan *Dr. Norrenberg*, Dekanat Siegburg von Pfarrer *Delvos*, die Dekanate Blankenstein und Münstereifel von Pfarrer *Becker*. Mit dem letzten Bande kam von 1900 an das Unternehmen ins Stocken; auch der von dem für die rheinische Heimat so warm fühlenden Kardinal *Fischer* im K. A. 1905 erlassene Aufruf zur Pflege der Diözesan- und religiösen Lokalgeschichte brachte keinen Fortgang. Um so erfreulicher ist es, daß nach einer Pause von einem Vierteljahrhundert uns das Erzdiozesanarchiv als erste reife Frucht seines kurzen Bestehens nunmehr einen neuen Band der Sammlung vorlegen kann: Die Pfarreien der Dekanate Meckenheim und Rheinbach von *Dr. Paul Heusgen*.

Um es gleich zu sagen, man darf Herausgeber und Verfasser zu dieser achtunggebietenden Einführung der neuen Folge der Geschichte der Pfarreien der Erzdiozese aufrichtig Glück wünschen. Von berufener Seite ist es ausgesprochen worden, daß „dieser neue Band seine Vorgänger an Gründlichkeit, Stofffülle und wissenschaftlicher Genauigkeit alle weit hinter sich läßt“ (Professor *H. Schrörs*); daß „er nach Anlage und Ausarbeitung allen folgenden als Muster dienen kann ... ein für die rheinische Heimatkunde wie für die rheinische Kirchengeschichte gleich wertvolles Werk“ (Professor *A. Wrede*).

Das ist es, obwohl es nicht einmal ein geschichtlich besonders hervortretendes Gebiet behandelt; einen Höhepunkt politischer Entwicklung hat dieses eigentlich nur in der Ottonen-

zeit erlebt, als auf der Tomburg bei Rheinbach Pfalzgraf Ezzo, der Gemahl der Kaisertochter Mathilde, die Gauen links und rechts des Rheines weit und breit verwaltete. Es mögen hier freilich Zusammenhänge von großer Bedeutung über die karolingische Königsvilla Hockebur zurückführen zu den angestammten Gütern der Pipiniden um Rheinbach, wo deren Namen in so manchem Ortsnamen fortlebt, doch sind diese Fäden heute nicht mehr zu entwirren. Die eingehende Darstellung der Geschichte der Tomburg hat jedenfalls über die Lokalgeschichte hinausgehenden allgemeinen Wert. Das gleiche gilt von der auch kulturgeschichtlich sehr ergiebigen Bearbeitung der einzigen in den beiden Dekanaten zu größerem Ansehen gelangten Klostergründung, des adligen Damenstiftes Schillingskapellen. Bei der Geschichte der 25 meist in die karolingische und merowingische Zeit hinaufgehenden Pfarrkirchen⁶ hat *Dr. H.* mit Glück die schönen Resultate der neueren Patrozinienforschung benutzt, um das Dunkel aufzuhellen, das mangels schriftlicher Zeugnisse über die Ausbreitung des Christentums auf dem Lande herrscht. Freilich darf man die Zeit, wo das Christentum an den früh kultivierten und dicht besiedelten Nordhängen der Eifel und in den angrenzenden Niederungen zumal längs der alten Römerstraßen festen Boden gefaßt hat, im allgemeinen wohl ein Jahrhundert früher, wie der Verfasser es (S. 14) tut, ansetzen, nämlich ins 6.—7. Jahrhundert⁷. Geradezu staunenswert ist die Fülle des Einzelwissens in den Ausführungen über die vielfach so verwickelten Herrschaftsverhältnisse, die wegen des Patronats- und Zehntrechtes wichtig für die kirchliche Ordnung sind, dann über die Pfarreien und Pfarrherrn selber. Hier hat *Dr. H.* mit Bienenfleiß auch die verstecktesten Angaben hervorgeholt, kaum eine heute zugängliche Quelle ist seiner Aufmerksamkeit entgangen. Die Bestände des Staatsarchives, des Diözesan- und der Pfarrarchive, die umfangreichen Sammelwerke der Geschichtsvereine und vielbändige Urkundenbücher, alte Bruderschaftsbücher und die Ergebnisse der neueren Familienforschung sind restlos ausgeschöpft; eine absolute Vollständigkeit wird man nicht erwarten können, solange das Material zur rheinischen Geschichte an den entlegensten Stellen, Münster (Kindlingersche Sammlung), Darmstadt (Altersche Sammlung), München (Redinghovensche Sammlung), ja selbst im Auslande verstreut liegt. Jedenfalls hat *Dr. H.* ein relativ vollständiges, durchaus zuverlässiges⁸, kurz und knapp angeordnetes, zusammenfassendes Werk geschaffen, das für etwaige weiter ausgeführte, mehr populär gehaltene Dorf- und Pfarrgeschichten die feste wissenschaftliche Grundlage bietet, aber auch selber dem einfachen Manne aus der Pfarre wie allen Heimatfreunden eine Menge von Kenntnissen und Anregungen vermittelt. Bei jeder Pfarre wird gehandelt über die Siedelungs- und Dorfgeschichte, Herrschafts- und Gerichtsverhältnisse, Kirchenbau, Pfarrgründung und Pfarrgeschichte, Leben und Wirksamkeit der Pfarrer und Vikare, Küster- und Lehrerstelle, Bruderschaften und kirchliche Vereine, religiöses Leben, Missionen und Prozessionen, Volksbräuche und Sagen, Feldkreuze und Inschriften usw.⁹

⁶ Es sind im Dekanate Meckenheim die Pfarreien: Adendorf, Buschhoven, Ersdorf, Flerzheim, Fritzdorf, Hilberath, Ippendorf-Wormersdorf, Lüftelberg, Meckenheim, Witterschlick; im Dekanate Rheinbach die Pfarreien: Esch, Heimerzheim, Houverath, Ludendorf, Metternich, Miel, Morenhoven, Müggenhausen, Neukirchen-Sürst, Oberdrees, Odendorf, Ollheim, Ramershoven, Rheinbach, Straßfeld.

⁷ Bei der sehr kurzen Erwähnung des Matronenkultes (S. 13), der den unserer Heimat, dem alten Eburonenlande, eigentümlichen Götzendienst darstellt, wäre wenigstens ein Hinweis auf die ausführlichen Abhandlungen in den Bonner Jahrbüchern, Jahrg. 1883, 105, 119 am Platze gewesen.

⁸ Die Zahl der Quellenbelege, abgesehen von 22 Seiten Nachträge und Berichtigungen, beträgt 2250! Die Anordnung derselben unter dem Text als Fußnoten wäre übersichtlicher gewesen.

⁹ Ausstellungen an Einzelheiten seien folgende notiert: Hoastert, S. 66, bedeutet: alte

Besonders wertvoll sind die wenn auch etwas dürftigen Angaben über Schule und Unterricht. Es hätte hier auf die Kölner Diözesansynode von 1662 hingewiesen werden können, welche nach dem 30jährigen Kriege dringend die Einrichtung von Schulen bzw. die Wiederherstellung der eingegangenen forderte. Bezeichnend übrigens die Notiz bei Esch (S. 186): Die Bauern wollten keine Schulen, da sie ihre Kinder nur fürs Landleben erziehen wollten! Das Amt des Lehrers wurde in kurkölnischer Zeit im Nebendienste vom Pfarrvikar oder vom Küster verwaltet, darum kaum eigens erwähnt. Zur Feststellung des Analphabetismus auf dem Lande läßt sich aus den Stiftungsurkunden und Rechnungsbüchern der Pfarrarchive sicheres Material gewinnen. Hervorgehoben seien ferner noch aus dem reichen Inhalte die Nachrichten über die dem Dekanat Meckenheim angehörende hl. Lütildis und die da verehrten hl. Wendeline (S. 153), über mutiges Verhalten der Geistlichkeit bei der Pest (S. 36), Reformations- und Revolutionswirren in Esch, Miel usw., Hexenverbrennung in der Rheinbacher Gegend (S. 37), einflußreiche Hermesianer im dortigen Dekanate (S. 40), das liebeliche Maria-Rosenfest in Buschhoven (S. 62), die angebliche Muttergotteserscheinung in Merzbach (S. 293), die Rheinbacher Waldkapelle (S. 369).

Kein Zweifel, *Dr. Heusgen* war der geeignete Bearbeiter dieser Dekanatsgeschichte. Als früherer Pfarrer von Morenhoven mit Land und Leuten bekannt, dann Bibliothekar am Priesterseminar, standen ihm einerseits die literarischen Hilfsmittel zur Verfügung, ohne welche heute ein wissenschaftliches Werk nicht denkbar ist, anderseits aber auch persönliche Beziehungen zu zahlreichen Mithelfern, deren für jeden Beitrag dankbar zu gedenken der Verfasser bei aller angestrebten Kürze nicht unterläßt, — ein liebenswürdiger Zug, der sein Werk nicht nur menschlich ansprechender, sondern auch sachlich zuverlässiger gestaltet. Damit haben wir aber auch bereits die Schwierigkeiten aufgezeigt, denen der Heimatforscher, zumal der Bearbeiter der Dekanatsgeschichte sich gegenüber sieht. Eine lebendige, die Vergangenheit organisch mit der Gegenwart verbindende Heimatgeschichte wird nicht in der Gelehrtenstube verfaßt; anderseits können die Rätsel, die dem über den Werdegang der Dinge daheim sinnenden Geiste sich allenthalben aufdrängen, ohne Zuhilfenahme der Schätze der Überlieferung, die in seltenen, für gewöhnliche Sterbliche unerschwinglich teuren Werken und in allenthalben zerstreuten Urkunden aufgespeichert liegen, niemals gedeutet werden. Darum werden wir uns bezüglich des Fortganges der Veröffentlichungen zur Dekanatsgeschichte keine allzu stürmischen Hoffnungen machen dürfen. Überhaupt ist durch die meist nach verkehrs- und verwaltungstechnischen Gesichtspunkten orientierte Neueinteilung der alten Dekanate, die vielfach historische Zusammenhänge zerrissen hat, die Frage gestellt, ob die künftigen Arbeiten zur Geschichte der Pfarreien nicht besser und leichter nach anderen Gesichtspunkten, z. B. Zusammengehörigkeit zu einem Territorium oder Inkorporationen der großen Stifte, sich gruppieren würden, wie ja schon ein Beispiel in der Geschichte der Pfarreien des alten Stifts Werden von *Jakobs* vorliegt. Was aber jeder Pfarrer auf dem Lande wenigstens tun könnte, wäre Material für die Geschichte seiner Pfarrei sammeln nach dem Muster, das *Dr. H.* uns darbietet. Gewissenhafte Sorge für die ihm anvertrauten Archivalien ist ihm zur Pflicht gemacht: nichts ohne Empfangsbestätigung zu verleihen, an Unbekannte nur mit Genehmigung der Behörde¹⁰! Möge er sich denn auch einmal liebevoll in den Inhalt

Hofstätte; pastor und rector, S. 226, sind gleichbedeutend; zu Buschhoven noch *Clemen*, Kunstdenkmäler, IV, 794; S. 323 muß es heißen: Smeigh von Lissingen, Herr zu Zievel; S. 349 samsuga im Prümer Urbar wird neuerdings nicht als Blutegel, sondern als Majoran, Heilkraut, erklärt.

¹⁰ Es kommen noch fortwährend wertvolle Dokumente aus den Pfarrarchiven in Verlust; beachtenswert die Notiz in den Mitteilungen der Westdeutschen Gesellschaft für Familienkunde, Bd. II, S. 204.

vertiefen; er wird manchen anziehenden Stoff für Predigt oder Vortrag daraus gewinnen. Rasch wird er dann, wenn nicht alle, so doch einen Interessentenkreis um sich sammeln, der seinerseits wiederum gerne das, was Vater und Großvater erzählt haben, ihm mitteilen wird über die Geschichte und Einrichtung ihrer Kirche, aus dem Leben und Wirken früherer Pfarrer, von religiösen Zügen aus dem Volksleben, alten christlichen Gebräuchen, Andachten usw. Möge er auch ein Augenmerk haben auf verwitternde Inschriften, auf Bodenaufschlüsse und Grabfunde, auf alte Flurnamen, die leicht der Zusammenlegung zum Opfer fallen, und dergleichen, alles Vorarbeiten für die Pfarrgeschichte, die nur an Ort und Stelle getroffen werden können.

Die frühere Generation des rheinischen Klerus hat an der Pflege der Heimatgeschichte rühmlichen Anteil genommen. Der Historische Verein für den Niederrhein, der älteste aller rheinischen Geschichtsvereine¹¹, der sich um die Erforschung nicht nur der Kirchen- sondern auch der Profangeschichte im Gebiete der alten Erzdiözese Köln die größten Verdienste erworben hat und in seinen bis heute ununterbrochen fortgeführten Annalen, deren 109. Heft vorliegt, wertvollstes Material zusammengetragen hat, verdankt nicht nur seine Entstehung vorzugsweise einem Geistlichen, Pfarrer Dr. Mooren, er hat auch stets vom Klerus wärmste Förderung seiner Bestrebungen erfahren, was dadurch dokumentiert wird, daß sein Vorsitzender bis 1926 stets ein Geistlicher gewesen ist. Heute ist der Mitgliederstand sehr zurückgegangen, an der Spitze steht zum erstenmal ein Laie. Es darf das kein Versagen der jetzigen Generation des Klerus und ein Mangel an Verständnis für die Pflege der Heimatkunde bedeuten in einer Zeit, wo dieselbe immer weitere Volkskreise in ihren Bann zieht. Mehr noch wie die Lehrerschaft, die auf diesem Gebiete lobenswerten Eifer entfaltet, hat der Klerus hier Pflichten zu erfüllen, ja auch, um dieses nicht unerwähnt zu lassen, Pflichten der Abwehr. Es besteht die Gefahr, daß in die populäre Heimatliteratur aus Unverstand Ansichten von einer Existenz des Urheimatbewohners Jahrhunderttausende vor unserer Zeitrechnung, und Behauptungen, daß nachweisbar (!) Jahrzehnttausende v. Chr. bei der urwüchsig ringenden Menschheit ein Ahnen einsetzte von ewiger Herkunft, ewiger Bestimmung, ewiger Heimat, sich eindringen und dadurch Verwirrung ins Volk getragen wird. Es besteht die Gefahr, daß wissenschaftliche Quellenwerke im Begleittext tendentiös bearbeitet und zu einseitiger und ungerechter Kritik mißbraucht werden¹². Ja es läßt sich nicht verkennen, daß auf dem Gebiete der rheinischen Geschichtsforschung sich heute noch ein stiller Kulturkampf abspielt, bei dem politische Nebenabsichten ebensowenig ausgeschlossen sind wie bei dem berühmten Geschichtsunterricht alten Stils.

Möge denn zunächst *Dr. Heusgens* Werk viele Leser und dann tüchtige Nachahmer finden! Der Preis von 25 Mark hätte gewiß verbilligt werden können, wenn dasselbe mehr Subskribenten und infolgedessen eine größere Auflage gehabt hätte. Hoch kann denselben eigentlich nur der finden, der die Stofffülle nicht kennt, die auf den 466 Seiten in knappster Form unter reichlicher Anwendung von Kleindruck und Abkürzungen bewältigt ist, die unter anderen Umständen für die beiden Dekanate wohl zwei Bände gleichen Formats ergeben hätte. Die Ausstattung von seiten des Verlages J. P. Bachem verdient alle Anerkennung, daß bei dem schwierigen Druck der vielen Eigennamen und alten Texte Fehler kaum stören,

¹¹ Der Verein der Altertumsfreunde in Bonn beschränkt sich statutengemäß auf die Erforschung der Antike.

¹² Ich nenne hier besonders *Sauerland*, Vatikanische Regesten zur Geschichte der Rheinlande; Bd. III, LI bezichtigt er Klemens VI. gewissermaßen der Unterschlagung der Kreuzzugsgelder und schreibt: „Der Kreuzzug kam nicht zustande“. Daß der Papst gemeinsam mit den Venetianern eine Flottenexpedition gegen die Türken ausrüstete und Smyrna erobert wurde, daß er mit den christlichen Armeniern in Verbindung trat und ihnen Subsidien zahlte, davon schreibt S. nichts!

besondere Erwähnung. Das Werk kann auf Kosten der Kirchenkasse von den Pfarrämtern der Erzdiözese bezogen werden, müßte natürlich auch in sämtlichen Volksbüchereien der beiden Dekanate zu finden sein.

Ich schließe mit den schönen Worten *Kardinal Fischers* in dem erwähnten Erlasse: „Möge die Kenntnis unserer kirchlichen Vergangenheit, der Sinn und das Verständnis für die Traditionen der Vorfahren ... wachsen und zunehmen bei Klerus und Volk! Wird dadurch die religiöse Gesinnung vertieft, so nicht minder die Liebe zur Heimat. Rheinische Sitte und rheinisches Leben waren stets verschwistert mit der Religion. Beide fördern und durchdringen sich gegenseitig. Möge es auch in Zukunft so sein!“

Nikolaus Reinartz.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Der Weg aus Sittennot und Unmoral.

Dem Apostel Paulus mag es eigenartig zumute gewesen sein, als er im Jahre 52, von Athen kommend, in Korinth eintraf, um dort eine christliche Gemeinde zu gründen. Schon von ferne sah er Akrokorinth mit seinem Tempel der Aphrodite, in welchem an tausend „Priesterinnen“ unter dem Schutze der heidnischen Religion den Ausschweifungen dienten. Er wußte zum voraus, daß die Hauptstadt der Provinz Achaja als Seestadt der Mittelpunkt eines umfangreichen Fremden- und Handelsverkehrs war und wegen ihrer Sittenlosigkeit berüchtigt war. Paulus hat es gewagt, in einer solchen Stadt der Gottlosigkeit und des Mammonsgeistes in den Menschenstrom heidnischen Lebens seine Netze auszuwerfen und inmitten einer allen Lastern frönenden Gesellschaft ein Ideal sittlichen Lebens zu verkünden, das den niedrigen Menschen mit allen seinen Leidenenschaften geradezu herausfordern mußte. Mochte ihm mitunter auch der Mut sinken, in einer Traumvision wurde ihm die Offenbarung zuteil: „Fürchte dich nicht, rede nur weiter und schweige nicht. Ich bin mit dir, und niemand wird dich antasten, um dir ein Leid anzutun, denn ich habe viele Anhänger in dieser Stadt“ (Apg 18, 9f.). In der Tat hat Paulus in dieser Stadt mit der Hilfe Gottes einen viel größeren Erfolg erzielt, als er selber zu hoffen gewagt hatte.

In einer Zeit, da ein Hauch des heidnischen Korinth im abgelegensten, stillverträumten Bauerndorf zu verspüren ist und die sittliche Not unseres Volkes zum Himmel schreit, da man die Tatsache der Erbsünde und der Verderbtheit der menschlichen Natur leugnen will, wogegen die deutschen Bischöfe in den „Katholischen Leitsätzen und Weisungen zu verschiedenen modernen Sittlichkeitsfragen“ vom Januar 1925 nachdrucksvollen Einspruch zu erheben alle Veranlassung hatten¹,

müßte es von großem Interesse sein, nachzuprüfen, welche seelsorgerlich-volkspädagogische Methode der Apostel Paulus unter Indienstnahme der natürlichen wie der übernatürlichen Erziehungsmittel angewandt hat, um in einer sittlich verdorbenen Gemeinde den Sinn für christliche Sitte zu wecken.

Paulus kam als Fremder nach Korinth. Sein gesunder Wirklichkeitssinn führte ihn, der vom Zelttuchweben des Lebens Notdurft bestritt, in die Zelttuchweberfamilie Aquila. Er wußte weitere Einzelpersonen, wie den Synagogenvorsteher Crispus, zu gewinnen, die wiederum ein Sauerteig wurden für viele andere. Solch organisches Wachstum mußte für seine Gemeinde günstiger sein als äußere Massenbekehrung. Man macht ja auch heute wieder die Erfahrung, daß es mit dem bloßen Aufgebot der Zahlen nicht getan ist. Für den Apostel galt es, zunächst mit Teilerfolgen zufrieden zu sein. Mit dem Grundsatz „alles oder nichts“ wäre er nicht durchgekommen. Als Kenner der Welt, wie sie ist, wußte er, daß er das dunkle mysterium iniquitatis nicht restlos und nicht endgültig lösen konnte. Seine Gemeinde bestand hauptsächlich aus dem armen, ungebildeten Volke, aus Schiffsleuten, Handwerkern und Sklaven. Beziehungen zu einflußreichen, maßgebenden Persönlichkeiten aus Staats- und Stadtbehörden werden nicht erwähnt. So hatte er keine Möglichkeit, auf dem Wege der weltlichen Gesetzgebung der christlichen Sitte zum Siege zu verhelfen. Er wußte wohl, daß weltliche Gesetze an und für sich nicht sittebildend wirken, zumal wenn sie nicht verankert sind im Gewissen der Bürger. Dabei ist aber zu betonen, daß durch gesetzliche Maßnahmen wohl Hemmungen der sittlichen Lebensgestaltung und nächste Gelegenheit zur Sünde beseitigt werden können. Mit Recht werden deshalb heute bessere Gesetze in Sachen der Wohnungs- und Bodenreform,

verschiedenen modernen Sittlichkeitsfragen. Verlag der Katholischen Schulorganisation, Düsseldorf 1926.

¹ Wertvolle Gedanken dazu in „Um Sitte und Sittlichkeit“. Ein Kommentar zu den katholischen Leitsätzen und Weisungen zu

zum Schutze des keimenden Lebens, zum Schutze der Jugend gegen die Gefahren des schlechten Buches, des schlechten Kinos und Theaters sowie des Alkohols verlangt. Ihre Sitte bilden kann man nicht von außen her, nicht durch Polizeivorschriften und obrigkeitliche Überwachung, sondern nur von innen her, heraus aus der sittlichen Anlage des Menschen. Es sei ein drastischer Vergleich gestattet: Von der Polizei in einer Gemeinde erwartet man, daß sie grobe Vergehen zur Anzeige bringt und beim Amtsgericht meldet. Damit tut sie ihre Pflicht und Schuldigkeit. Oft zieht sich vor ihrem wachsamem Auge das Laster in die geheimen Schlupfwinkel zurück. Demgegenüber ist es Sache des Seelsorgers, Gewissenspflege zu treiben, den Sinn für das Glück der Gotteskindschaft und der Tugend zu wecken und damit von vornherein bessere Grundlagen für echte Sittlichkeit zu schaffen. Der zweite Finger an seiner rechten Hand muß in der Hauptsache Zeigefinger sein, wenn damit auch nicht bestritten werden soll, daß der Geistliche ihn mitunter auch als Drohfinger benutzen muß im Sinne des Apostels Paulus, der an die Gemeinde zu Korinth schrieb: „Wisset ihr nicht, daß Ungerechte keinen Anteil am Reiche Gottes erhalten werden? Gebt euch keiner Täuschung hin! Unzüchtige, Götzendiener, Ehebrecher, Lüstlinge, Knabenschänder, Diebe, Habgierige, Trunkenbolde, Gotteslästerer, Räuber werden keinen Anteil erhalten am Reiche Gottes“ (1 Kor 6, 9—10). Der Satz: „Die Furcht Gottes ist der Anfang aller Weisheit“ (Sir 1, 16), besteht auch heute noch zu Recht. Bedeutet Furcht vor Gott den Anfang, dann bedeutet Liebe, kindliche Liebe zu Gott die Vollendung.

Gemäß seinen Worten: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben“ (Gal 3, 11), suchte der Apostel Paulus in allen Gemeinden, bevor er das christliche Sittenideal verkündete, vor allem lebendigen, christlichen Glauben zu wecken. Er wußte genau, daß der lebendige Glaube die beste Voraussetzung und der wirksamste Antrieb für christliche Lebensgestaltung ist. So betrachtet, müßte auch heute noch der dogmatischen Predigt neben

der rein zweckhaften Moralpredigt eine hohe Bedeutung zukommen. Männer wie etwa *P. Bonaventura* und *Bischof von Keppler* hatten eine einzigartige Gabe, religiöses Leben zu zeugen, Glauben zu wecken, den Dogmen der Kirche jene menschliche Seite abzugewinnen, die besonders das Interesse der heutigen Welt hervorruft. Sicherlich ist auch heute noch Hunger und Durst nach echter, religiöser Vertiefung vorhanden. Wenn der Apostel predigte vom Leben und Wirken Jesu, von seinem Leiden und Sterben, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, wenn seine Nutzenanwendung in der Aufforderung gipfelte, an den Herrn Jesus zu glauben, da der Glaube zusammen mit der Taufe die Vergebung der Sünden bewirke, so wirkte das zündend und lebenweckend, denn er sprach heraus aus einer starken seelischen Ergriffenheit, einem Jubel und Schmerz der Seele, einem Gefühl starker Verantwortung gegenüber seiner Gemeinde. Den besten Realcommentar zu den Worten bildete die Persönlichkeit des heiligen, von echter Gottes- und Nächstenliebe erfüllten Mannes. Wenn es uns heute wieder gelingt, lebendigen Glauben zu wecken, so wird dieser Glaube auch sittenerneuernd wirken, wie ja auch alle Exerzitien von diesem Punkte aus die Umgestaltung des Lebens in Angriff nehmen. Der Predigt, wenn sie ihre Aufgabe ernst nimmt und aus der Tiefe eignen religiösen Lebens hervorgeht, ist hier eine ebenso bedeutungsvolle Aufgabe gestellt wie der Katechese, wenn sie es versteht, Religion nicht nur zu lehren, sondern auch zu religiösem Leben und sittlichem Tun zu erziehen. Erfreulicherweise ist ja auch allenthalben ein wachsendes Verständnis für diese vertiefte Auffassung des religiösen Unterrichtes in Kirche und Schule festzustellen. Die Bestrebungen und Veröffentlichungen des deutschen Katechetenvereins sind hier insbesondere ebenso begrüßens- wie beachtenswert.

Aber der Völkerapostel wußte noch ein zweites, auch für die heutige Zeit überaus wirkungsvolles Mittel in den Dienst seiner pastoralen Arbeit zu stellen: die Weckung und Pflege des Ehrgefühls. Er schreibt:

„Wisset ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid, und daß der Heilige Geist in euch wohnt?“ (1. Kor 3, 16). Er will sagen: Möget ihr reich oder arm sein, gebildet oder ungebildet, als Christen seid ihr Gotteskinder, habt ihr einen Adel der Seele, den ihr nicht verunstalten und wegwerfen dürft. „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes“ (1 Kor 6, 11). Auch heute gilt es wieder, diesen Sinn für Ehre und Ehrfurcht zu wecken, und daß er selbst in der Großstadt durchaus noch nicht erstorben ist, zeigte noch jüngst ein an die weiblichen Angestellten gerichteter Erlaß des Landesfinanzamtes Berlin (vgl. „Chrysologus“ 1926, Heft 3). Mit diesem Appell an das sittliche Bewußtsein des noch gutgesinnten Volksteiles müßte auch heute der Geistliche wieder viel öfter und nachdrücklicher hervortreten. A. Heinen schreibt einmal: „Ich glaube, es gibt nur einen Weg, aus dem Sittenverfall heraus und wiederum zu neuer Sitte zu kommen, und das ist, daß unsere Mädchen sich wiederum bewußt werden, daß sie in ihrer Unberührtheit und Reinheit ein hohes Heiligtum zu behüten haben, daß sie unnahbar, ‚stolz‘ sind, nicht eitel und hochmütig, aber durchdrungen von dem Gefühle, daß derjenige, der sich in der Gesellschaft von Frauen und Mädchen nicht zu beherrschen weiß, ein armseliger, verächtlicher Mensch ist, daß sie sich selbst zu schade werden, sich durch Geschenke, Schmeicheleien und lockende Vergnügungen verleiten zu lassen, ihr Heiligstes in Gefahr zu bringen. Aber auch unsere Jungmänner müssen wieder Ehrfurcht vor dem Weibe bekommen, müssen etwas von jenem ritterlichen Geiste in sich verspüren, der es als wesentliche Lebensaufgabe ansieht, das Weib in seiner Ehre zu schützen.“

Man redet heute von Familienehre, von Gemeindeehre, von Standesehre. Wo immer in einer solchen Lebensgemeinschaft die Sorge für den gemeinsamen guten Namen lebendig ist, ist zugleich auch die beste Voraussetzung gegeben für den Bestand der guten Sitte. Wo in einer Familie der Gedanke der Familienehre lebendig ist, darf

auch die Tochter in ihrer Kleidung keinen Verstoß gegen die gute Sitte wagen. Mit dem Gedanken der Gemeindeehre arbeitete Paulus wiederum gegenüber der Gemeinde von Korinth: „Man hört von Unzucht unter euch, und zwar von solcher Unzucht, die nicht einmal unter Heiden herrscht: Es hat einer die Frau seines Vaters, und da seid ihr noch aufgeblasen und habt nicht lieber getrauert, damit der, der dieses böse Werk getan hat, aus eurer Mitte beseitigt werde“ (1 Kor 5, 1—2). Auch in neuerer Zeit haben Seelsorger vorzügliche Erfahrungen gemacht, indem sie sich bei sittlichen Ärgernissen in der Gemeinde mit dem ganzen Ernste eines von seiner Verantwortlichkeit bedrückten Hirtengewissens an das Ehrgefühl ihrer Gemeinde wandten.

Neben der Gemeindeehre gibt es eine Standesehre. Damit hat vorzüglich Kolping gearbeitet, einer der genialsten Volks-erzieher des verflossenen Jahrhunderts, und mit diesem Mittel vor allem ist es ihm gelungen, aus dem materiell und moralisch verelendeten Gesellentum seiner Zeit eine neue, sittlich hochstehende Handwerkergeneration heranzubilden. Vielleicht ist manchem seiner geistlichen Mitbrüder damals auch das Bedenken aufgestiegen, ob nicht der Kölner Gesellenpräses allzusehr in das Weltliche sich verliere, wenn er sich auch der Berufsbildung seiner Mitglieder mit solchem Eifer annahm. Aber dieser wußte, was er tat. Er begann damit, ihr Standesgefühl als Handwerks-ge-sellen zu wecken, und verstand es dann, indem er den jungen Menschen vom Freien und Heiraten, von der Begründung einer Familie und den Pflichten des künftigen Familienvaters sprach, dieses wachgewordene Ehrgefühl auch in den Dienst der sittlichen Erziehung zu stellen. Paulus hat es nicht anders gemacht, wenn er im Epheserbriefe gerade die Ehe aus dem Bereich des Animalischen und Triebhaften heraus in das verklarte Reich göttlicher Ideen erhob und auf den Mann einen Schimmer von der Würde Christi, auf das Weib einen Abglanz von der Heiligkeit der Kirche fallen ließ.

Was Kolping damals an der Handwerkerjugend erprobte, gilt auch heute noch für alle

Erziehungsarbeit. Sie baut auf dem Natürlichen auf; das Religiöse und Kirchliche ist ihre Vollendung und Krönung, nicht umgekehrt: es gibt keine Erziehung im „luftleeren Raum“ zu abstrakter Tugend. Wie Kolping die Förderung des Positiven als die beste Abwehr des Negativen, des Nichtseinsollenden, des Sündhaften erschien, so wird auch heute noch die Erziehung unserer Jungmänner wie unserer Jungmädchen diesen Weg gehen müssen. So deutet es der Kommentar zu den bischöflichen „Leitsätzen“ an: „Gerade das stille, geordnete häusliche Wirken verschließt tausend Unordnungen im Seelenleben die Tür. In einem gut beschäftigten und von religiösen Grundsätzen beherrschten Herzen bleibt kein Platz für sträfliche Empfindungen.“ Und noch deutlicher an einer anderen Stelle: „Wir müssen den Versuch machen, was wertvoll ist in den modernen Bestrebungen (Körperpflege, Turnen, Sport), unserer katholischen Auffassung einzugliedern. Die katholische Lebensauffassung ist so weit, daß sie ohne jede Sorge diesen modernen Bestrebungen entgegenzutreten kann. Sie wird von innen heraus alles Unwertige und Halbwertige ausscheiden und die wirklich wertvollen Reste als zu sich gehörig erkennen.“

Korinth, das ein Herd heidnischen Irrtums und Sittenverfalls gewesen war, wurde allmählich im Laufe der Jahre ein segenspendender Mittelpunkt christlicher Gesittung und christlichen Lebens. Das hatte Paulus mit der Gnade Gottes erreicht durch Einsatz der Kräfte seines Körpers wie seiner Seele, erreicht durch Gebet und Arbeit. Edel Frucht reift nur langsam. Oft ist es ein anderer, der rät, und ein anderer, der erntet. Arbeit an der sittlichen Erneuerung des Volkes ist Arbeit auf lange Sicht, ist bedingt von dem

harmonischen Zusammenwirken verschiedener Kräfte aus dem Reiche des Natürlichen wie des Übernatürlichen. Die Unmoral und Sittenlosigkeit von heute überwinden wir nicht dadurch, daß wir die Symptome bekämpfen. Wenn wir nur Distelköpfe abschlagen, so ist damit die Distel noch nicht ausgerottet. Wenn aus einem Körper Geschwüre ausbrechen, so sind das Zeichen, daß das Blut im ganzen Körper verdorben ist. Der Arzt muß auf eine Bluterneuerung hinarbeiten. So kommen wir der Unsittlichkeit nicht anders bei als durch eine seelisch-sittliche Bluterneuerung. Sittliche Schäden lassen sich nicht mechanisch, nicht äußerlich reparieren. Wir müssen vielmehr von der sittlichen Anlage des Menschen ausgehen und die Lebensgemeinschaften der Familie, der Gemeinde und des Berufsstandes zu Trägern der guten Sitte zu erwecken suchen. Das objektive Element zur Überwindung der heutigen Sittennot liegt in der katholischen Kirche mit ihren Gnadenmitteln (Gebet, Sakramente). Das subjektive Element liegt in unserer zielbewußten Mitarbeit und in der zeitgemäßen Auswertung jener Schätze. „Gott tut für die Menschen nichts, was sie selber tun können“ (Kolping). Die Kräfte der Übernatur werden um so mehr wirksam, als wir die natürlichen Kräfte anstrengen. Über das Zusammenwirken von Natur und Gnade gilt ja der Satz: „Facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam.“ Wir müssen arbeiten, als ob alles auf uns allein ankäme, und als ob wir keine übernatürliche Gnade von Gott erwarten dürfen; aber gleichzeitig müssen wir auch auf Gottes Gnade vertrauen, wie wenn all unser menschliches Arbeiten gar keinen Wert hätte.

Kaplan J. Bärtle, Illmendingen.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die
Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Philosophie.

- Chiocchetti**, Emilio, La filosofia di Giovanni Gentile. 480 S. Società Editrice „Vita e Pensiero“, Mailand. 13 L.
- Gemelli**, Agostino, Il mio contributo alla Filosofia neoscolastica. 85 S. Società Editrice „Vita e Pensiero“, Mailand. 5 L.
- Katzinger**, Franz, S. J., Menschliches Freiheitsbewußtsein. 94 S. Fel. Rauch, Innsbruck 1926. 3,60 M.
- Köhler**, F., Metaphysische Psychologie. 31 S. Eduard Pfeiffer, Leipzig 1926. 1,40 M.
- Littmann**, Arnold, Schillers Geschichtsphilosophie. 128 S. Beyer & Söhne, Langensalza. 2,40 M.
- Ogliati**, Francesco, L'idealismo di Giorgio Berkeley. 221 S. Società Editrice „Vita e Pensiero“, Mailand. 15 L.

Religionswissenschaft und Apologetik.

- Religionspsychologische Veröffentlichungen** des Wiener Religionspsychologischen Instituts. 1. Heft. 176 S. Wilh. Braumüller, Wien IX. 4 M.
- Schmidt**, P. W. S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee. 2. Aufl. 832 S. Aschendorff, Münster. 22,50 M.
- Wunderle**, Georg, Religion und Magie. 74 S. Ohlinger, Mergentheim 1926.

Bibelwissenschaften.

- Paffrath**, P. Tharsicius O. F. M., Schlagworte gegen die Bibel. 111 S. Butzon & Berker, Kevelaer 1925. 0,50 M.
- Bildet eine Parallele zu den übrigen in demselben Verlage erschienenen volkstümlich-apologetischen Büchlein, erscheint in demselben Gewande und behandelt in Frage und Antworten, 49 an der Zahl, die wichtigsten, landläufigen Einwände gegen die Bibel, besonders des Alten Testaments. So gegen das Sechstageswerk, Alter der Menschheit, Abstammung der Menschheit von einem Paare, woher stammte die Frau Kains usw. Anzuerkennen ist dabei die Aufgeschlossenheit, mit der vielen Einwänden zu Leibe gegangen wird. So heißt es z. B. betreffs des Sechstageswerkes: „Man ist jetzt ziemlich allgemein der Überzeugung, daß der Verfasser des 1. Mosesbuches die sechs Tage nur als äußerlichen Rahmen genommen hat, in den er die einzelnen Werke der Schöpfung nach einer künstlichen Ordnung hineinstellt“ (S. 26). Bei der Sintflut wird die partielle Ausdehnung angenommen und gegen Einwände verteidigt usw. Manche Antworten dürften allerdings noch etwas präziser sein! Das Büchlein ist für den weiteren Gebrauch bestimmt und für diesen, besonders für Seelsorger gut geeignet. L. Dürr.

Kirchen- und Zeitgeschichte.

- Bruders**, Herm., S. J., Die Theologie der Rheinlande von 925 bis 1925. Dogmengeschichtliche Entwicklungsmomente zur Definition der Immaculata und der Unfehlbarkeit. 150 S. L. Schwann, Düsseldorf 1926. 5,50 M.

Die vorliegende Arbeit, als Jubiläumsartikel für eine Zeitung in wenigen Wochen geschrieben, trägt zu deutlich die Spuren ihrer Entstehung an sich, als daß sie unsere dogmengeschichtliche Literatur dauernd bereichern könnte. Auf das rein Stoffliche hin angesehen, bietet sie eine bunte Fülle von Angaben, unter denen aber erst eine strenge Sichtung und kritische Überprüfung jeder Einzelheit Ordnung schaffen könnte. So wie jetzt alles nebeneinander steht, kommt keine bestimmte Linie, viel weniger ein klares Bild heraus, und was der nicht fachkundige Leser aus dem Buche als bestimmenden Gesamteindruck mitnimmt, könnte ihn vielleicht gegen die rheinische Theologie als solche einnehmen. Ein Thema, wie es hier behandelt wird, erfordert übrigens als Erstes eine genaue Umschreibung dessen, was man unter der Theologie einer bestimmten Landschaft verstehen soll. Erst nach sorgfältiger Abgrenzung müßte sich der Forscher seiner Aufgabe in straffer Sachlichkeit unterziehen. Gr.

Heiler, Friedrich, Evangelische Katholizität. Gesammelte Aufsätze und Vorträge.

Band I. Ernst Reinhardt, München. 5,50 M.

In diesem Bande stehen folgende, mit Ausnahme des letzten bereits an verschiedenen anderen Stellen veröffentlichte Aufsätze und Vorträge: 1. Fünfzig Jahre Altkatholizismus. Zum Tode von Bischof Eduard Herzog (26. März 1924). 2. Die religiöse Einheit der Stockholmer Konferenz. 3. Die Weltkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm. 4. Evangelische Katholizität. 5. Der Streit um die evangelische Katholizität. Meine Stellung zu Erzbischof Söderblom. 6. Evangelisches Hochkirchentum. 7. Wege zur Einheit der Kirche Christi. Am bedeutendsten ist der Beitrag Nr. 5. Gegenüber R. H. Wallau, Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus (Berlin 1925), der einen Gegensatz zwischen Heilers und Söderbloms Auffassung der „evangelischen Katholizität“ feststellen zu müssen geglaubt hat (S. 312 f.), betont Heiler seine volle Übereinstimmung mit Söderblom. Im übrigen werden wir auf die Gedanken Heilers an anderer Stelle noch zurückkommen.

Teetaert, Amédée, Ord. Cap., La confession aux laïques dans l'église latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle. Étude de théologie positive. (XXVIII u. 508 S. Gr.-8°).

Bruges-Paris 1926. 50 Frcs.

Diese Löwener Dissertation, die mit dem ganzen Rüstzeug der Gelehrsamkeit verfaßt ist, unterrichtet in gründlicher Weise über das Problem der Laienbeichte vom 8. bis zum 14. Jahrhundert. Sie ist von dem leitenden Gedanken beherrscht, daß die Bußdisziplin, d. h. die praktische Handhabung des Bußsakramentes, bestimmt wurde durch die dogmengeschichtliche Entwicklung der Bußlehre. Während in der ersten Periode (8.—11. Jahrhundert) die Bußübung im Vordergrund des theoretischen Interesses stand, trat seit dem 11. Jahrhundert das Bekenntnis und später die Absolution mehr in den Vordergrund. Gerade jene Zeit, welche das Bekenntnis so stark betonte, kannte und empfahl zum Teil als pflichtmäßig das Bekenntnis schwerer Sünden vor Laien. Auch Thomas v. Aquin verwarf die Laienbeichte nicht, wenngleich schon bei ihm die Absolution als Wesensbestandteil des Sakramentes (forma) eine überragende Bedeutung erhielt. Ganz besonders aber war dies bei Duns Scotus († 1308) der Fall, der das ganze Wesen des Sakramentes in der Absolution allein bestehen ließ. Duns Scotus verwarf deshalb die Laienbeichte. Seitdem ist ihre theoretische Begründung wie auch ihre praktische Übung in Wegfall gekommen. Der Verfasser schließt daher sein umfangreiches Werk mit dem Doctor subtilis. Das Werk des Löwener Gelehrten ist für die Geschichte der Laienbeichte und Bußdisziplin grundlegend. Kein Forscher auf diesen Gebieten wird daran vorbeigehen können.

d'Herbigny, Pâques 1926 en Russie du jeudi-saint (1er avril) au surlendemain de l'ascension (15 mai). Paris, „Editions Spes“. 7,50 Frcs.

Dieses kleine Buch ist eine außerordentlich lebendige Schilderung von dem etwa sechswöchigen Aufenthalt des Verfassers in Rußland im Frühling 1926. Der Verfasser erzählt seine Tätigkeit unter den Franzosen, Italienern, Deutschen u. a., die in Rußland leben. Er besuchte Moskau,

Karkow, das Donbassin, den Süden Rußlands, wo er auch die deutschen Kolonistendörfer aufsuchte, Odessa, Kiew, Mohilev und Leningrad (St. Petersburg). Seine Arbeit galt ausschließlich der Seelsorge unter den römisch-katholischen Christen, aber manches Licht fällt naturgemäß auch auf die religiös-kirchlichen Zustände Rußlands im allgemeinen. Insofern ist dieser Reisebericht ein wertvoller Beitrag zu der derzeitigen Lage der russischen Kirche.

F. Hünemann.

Predigt und Predigtlehre.

Beßler, P. Willibrord, O. S. B., Der frohe Prediger, ein führender Freund unserer Predigerjugend. 224 S. Herder, Freiburg 1927. Geb. 4,70 M.

Der leider viel zu früh verstorbene Verfasser war lange Jahre Lehrer der Rhetorik und Homiletik in den Benediktinerklöstern in Seckau und Trier. Sein Buch kann man eine homiletische Musterwerkstatt nennen, in der ein wohlerfahrener Meister anschaulich und gemütvoll seine jungen Freunde im Predigtamt ausbildet, ihnen eine Fülle praktischer Winke und homiletischer und rhetorischer Lehrsätze mit ins Leben gibt, die ihnen in der Praxis als Prediger sehr zustatten kommen.

Edelmann, P. Markus, O. Min. Cap., Dogmatische Jünglingspredigten. 301 S. G. J. Manz, Regensburg 1926.

Der Verfasser hat die Predigten vor Gymnasiasten in Meran gehalten und in denselben anschaulich und leicht faßbar die Glaubenswahrheiten über Gott und die Schöpfung dargelegt. In der Benutzung von älteren Beispielsammlungen ist größte Vorsicht geboten.

Futterknecht, Hans, Sprech- und Vortragsübungen für Berufsredner und Sänger. 123 S. Gebr. Reichel, Augsburg 1923.

An dem Büchlein haben außer dem Verfasser noch ein Arzt und ein Geistlicher gearbeitet, so daß eine sehr brauchbare Anleitung zustande gekommen ist. In einer Zeit, die so sehr vom gesprochenen Worte beherrscht wird wie die heutige, muß der Klerus den allergrößten Wert legen auf die Schulung von Stimme und Vortrag, um den gesteigerten Anforderungen gerecht zu werden, die auch an die Verkündiger des göttlichen Wortes gestellt werden.

Kassiepe, P. Max, O. M. I., Homiletisches Handbuch für Missionen, Missionserneuerungen, Exerzitien, Oktaven, Triduen und für Religionsvorträge in Standesvereinen. I. Band, vierte, verbesserte Auflage 1925, 288 S., geb. 6,60 M.; II. Band, vierte, verbesserte Auflage 1926, 492 S., geb. 9,60 M. Schöningh, Paderborn.

Das ausgezeichnete Werk ist zunächst bestimmt als Arsenal für die Leiter der „frommen Feldzüge“, wie Pius X. die Volksmissionen zu nennen pflegte. Darüber hinaus bietet es heute, wo Gott sei Dank die Exerzitienbewegung immer stärker sich auswirkt, dem ganzen Klerus die wertvollsten Erkenntnisse und Anregungen für die Förderung dieses wichtigsten Mittels der außerordentlichen Seelsorge. Der Verfasser, der als Provinzial der deutschen Ordensprovinz der Oblaten wieder in Deutschland wirkt, hat sein großangelegtes Werk in der neuen Auflage ergänzt und ausgebaut.

Keppler, Bischof, Paul Wilhelm von, Predigt und Heilige Schrift. 52 S. Herder, Freiburg 1926.

Das Büchlein bringt den Vortrag, den der verstorbene Bischof auf den homiletischen Ferienkursen in Bonn und Speier halten wollte. Er lag fertig ausgearbeitet auf seinem Arbeitstisch, als der Tod sein gesegnetes Wirken beschloß. Der Verstorbene war der Erwecker der Homilie in der deutschen Predigt der Neuzeit und hat der Schrift wieder Heimatrecht in der Predigt erobert. Der Vortrag liest sich wie ein Testament. Möge jeder Homilet es lesen und sich zu eigen machen.

Keppler, Bischof Paul Wilhelm von, Wasser aus dem Felsen. Neue Folge der Homilien und Predigten. I. Band. 379 S. Herder, Freiburg 1927. Geb. 6 M.

Der ganze deutsche Klerus wird dankbar und freudig diese kostbare Gabe begrüßen. Aus den letzten fünf Jahren des großen Bischofs sind Hirtenbriefe, Predigten und Ansprachen von Dompräbendar Seibold gesammelt worden. Es ist eine wahre homiletische Perlenkette, alles Werke, die von der hohen Geisteskraft, der sprachlichen Formvollendung und der überaus feinen Schrifthanwendung Zeugnis ablegen, die alle Arbeiten Kepplers auszeichnen. Das Werk ist der schöne und harmonische Ausklang eines reichgesegneten Lebens, zur Wehmut uns stimmend, daß solch ein Meister von uns gegangen, eine überzeugende Mahnung an jeden Homileten: Sequere me!

Klassen, Josef, Aus dem Bergwerk Gottes, Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres im Anschlusse an die Evangelien. 203 S. Schöningh, Paderborn 1927. Geb. 5,25 M. Thematische Predigten, die leider darauf verzichten, an einem Schriftwort emporzuranken, im übrigen in angenehmer Sprache und trefflichen Anwendungen eine beachtenswerte Leistung darstellen.

Rieg, Benedikt, Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. I. Band. 1. Adventsonntag bis Septuag. 184 S. Bader, Rottenburg a. N. 1927. Geb. 4,80 M.

Der Verfasser übergibt hiermit der Öffentlichkeit die Predigtmanuskripte, die in seinem langen Priesterleben sich angesammelt, und zwar auf Drängen des verstorbenen Bischofs Keppler. Was dieser von ihnen erhoffte, sind sie wirklich geworden: „eine mächtige Predigthilfe für den Klerus“. Wir freuen uns, daß diese Predigten nicht in der Mappe liegen geblieben sind. Sie tragen als besonders angenehmes und seltenes Merkmal eine ganz vorzügliche und ausgiebige Verwertung der Kirchenväter und großen Kirchenlehrer.

Schlund, P. Erhard, Hilfsbuch für Exerzitien. 318 S. Dr. Franz A. Pfeiffer, München. 6 M. Das Buch ist zunächst bestimmt für die Priester der bayerischen Franziskanerprovinz und enthält die sehr lehrreichen Referate, die bayerische Franziskaner auf einem Ordensschulungskursus in München für Exerzitienleiter gehalten haben. Die sympathische Eigenart der franziskanischen Exerzitienmethode lernt man hier an der Quelle.

Derselbe, Die seraphische Liebe. Ein Zyklus franziskanischer Exerzitien in Skizzen. 56 S. Dr. Franz A. Pfeiffer, München. 1,40 M.

Das Büchlein erläutert in skizzierten Vorträgen, wie die Exerzitien im Geiste des hl. Franz ganz aus dem einen starken Motiv, der Gotteskraft der Liebe, herauswachsen.

Sommers, Paul, An heiligen Feiertagen. Festtagspredigten. 180 S. Regensbergische Buchhandlung, Münster 1922. 2,80 M.

Der Verfasser, durch seine Sonntagspredigten „Um den Lehrstuhl Christi geschart“ vorteilhaft bekannt, bietet hier die Ergänzung. Sein Vorhaben, Einfachheit, Anschaulichkeit und Herzlichkeit in der Darstellung zu pflegen, hält er gewissenhaft und bietet dadurch eine homiletische Gabe, für die der Klerus ihm dankbar sein wird.

Stiefenhofer, Dionys., Friede und Freude im Heiligen Geiste. Festtagspredigten. 239 S. Schöningh, Paderborn 1927. Geb. 5,70 M.

Nach Form und Inhalt wohl abgewogene, den Geist der Heiligen Schrift atmende, empfehlenswerte Predigten auf die Festtage des Kirchenjahres.

Stopper, P. Anton, S. J., Kind-Sein vor Gott. 125 S. Fahne Mariens, Wien IX. 1, 1927. 3,60 M.

Der bekannte Wiener Universitätsprediger bietet unter diesem Titel die neun Predigten, die er in der Kirche Am Hof in Wien aus Anlaß der vor 200 Jahren erfolgten Heiligsprechung des Jugendpatrons Stanislaus Kostka gehalten hat. Es sind Heiligenpredigten, wie sie sein

sollen: der lebenswürdige Knabe in seinem täglichen Leben, Arbeiten und Beten den Menschen von heute als lichter Führer gezeigt.

Tongelen, Jos., Im Geiste des Evangeliums, Homilien und Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Zwei Teile. Tyrolia, Innsbruck 1927. I. 144 S., 2,50 M., II. 161 S., 3 M.

Der Wiener Karitasdirektor übergibt hiermit in schlichter Sprache seine Predigten der Öffentlichkeit, die ganz gut aus dem Evangelium ausgeschöpft sind, im übrigen etwas lehrhaft sich anmuten.

Worlitscheck, Anton, Der Gemeinschaftsgedanke im Vaterunser. Vorträge. 96 S. Herder, Freiburg 1927.

Die Vorträge behandeln das Vaterunser als Gemeinschafts-, Volks- und Völkergebet in gedankenreichen Ausführungen, die geschickt die heutigen moralisch bedenklichen Zustände im kulturellen und wirtschaftlichen Leben beleuchten. Nur soll man auch vor gebildetem Publikum nicht das Fremdwort lieben und sicher nicht häufen, sonst macht die Predigt einen gelehrten Eindruck, aber sie wird nicht verstanden. Das letztere aber ist notwendig, das erstere nicht.

J. Honnef.

Aszetische und religiöse Literatur.

Imle, F., Dr., Heilige sie in der Wahrheit. Dogmatische Betrachtungen. I. Band: IV u. 163 S., II. Band: VIII u. 212 S. Karl Ohlinger, Mergentheim 1925. Geb. in Leinw. zus. 7,40 M.

Die gelehrte Verfasserin hat sich tief in die katholischen Glaubenslehren versenkt und versteht es sehr gut, dieselben in gemeinverständlicher und anmutiger Form darzustellen. Mitunter gehen ihre Gedanken tief und hoch. Ihre Betrachtungen, die sie selbst mit Recht dogmatische nennt, setzen gebildete Leser voraus, auch solche, die sich in religiösen Krisen befinden und mit Glaubensschwierigkeiten zu ringen haben. Für alle diese sind die beiden Bändchen außerordentlich lehrreich und nützlich. Die Sprache ist gewählt und schön.

Isidora, Schwester aus der Gengenbacher Kongregation, Die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Betrachtungen über ihre Bedeutung für das geistliche Leben. Eingeleitet und herausgegeben von Prof. Dr. Engelbert Krebs in Freiburg i. Br. XVI u. 366 S. Herder, Freiburg i. Br. 1926. Geb. in Leinw. 7 M.

Daß eine Ordensfrau, die keine höhere theologische Bildung genossen hat, ein Buch über die sieben Gaben des Heiligen Geistes und dazu mit einer solchen Gedankentiefe und theologischen Sicherheit schreiben konnte, ist geradezu staunenswert. Wie der Herausgeber ausdrücklich bemerkt, ist die Ausdrucksweise nur an einigen wenigen Stellen etwas ungenau. Die betreffenden Stellen sind genannt. Das Buch verdient die warme Empfehlung, die ihm sein Herausgeber, der sich in der Einleitung des längeren über Ursprung und Bedeutung der Handschrift sowie über die Theologie der Siebengabenlehre verbreitet, mit auf den Weg gegeben hat.

Kleinschmidt, Beda, O. F. M., Dr. theol., Mein Marienpsalter oder Die kleinen Tagzeiten und andere Gebete zu Ehren der Gottesmutter Maria. Lateinisch-deutsche Ausgabe. 350 S. A. Laumannsche Verlagsbuchhandlung, Dülmen i. Westf. 1926. Geb. 2 M.

Dem Psalter ist vorausgeschickt eine kurze, lehrreiche Geschichte der Kleinen Tagzeiten. Das Büchlein ist praktisch und handlich, auf der linken Seite steht der lateinische Text des Psalters, auf der rechten die deutsche Übersetzung. Einige Stichproben ergaben freilich, daß die Übersetzung nicht überall genau ist, sowohl bezüglich der Psalmen als auch der einzelnen Gebete. Vgl. etwa S. 87, 97 und 213. Bei einer folgenden Auflage müßte darauf besser geachtet werden.

Lippert, Peter, S. J., Der Menschensohn. Bilder aus dem Seelenleben Jesu. (Seele-Bücherei, Band 4.) 232 S. Joseph Habbel, Regensburg 1926. 2 M., geb. in Leinen 3 M., Halbleder 4,50 M.

Es ist ein Versuch, durch Einfühlung und feinste Rekonstruktion das reiche und tiefe Seelenleben Jesu nachzubilden, ein nicht leichter Versuch, der aber dem Verfasser gut gelungen sein dürfte. Zwölf bedeutsame Ereignisse aus dem Leben des Herrn sind ausgewählt, die der Verfasser an Hand der oft nur kurzen biblischen Mitteilungen mit zarten, aber lebendigen Zügen, auszumalen und in frischen Farben vor unsern Augen wieder erstehen zu lassen versteht. Eine sehr ansprechende Lektüre. Die einzelnen Teile waren schon 1924 und 1925 in der „Seele“ erschienen.

Marmion, D. Columba, O. S. B., Abt von Maredsous, Christus das Leben der Seele. Genehmigte Übertragung von M. Benedicta v. Spiegel O. S. B. Mit einem Geleitwort von Prälat Dr. M. Grabmann, o. Professor der Dogmatik in München. XIII u. 462 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1926. Brosch. 5,70 M., geb. 7,50 M.

Das selten schöne und ausgezeichnete Buch erschien zuerst 1918, ist im französischen Original in 60 000 Exemplaren verbreitet und seither in sechs Sprachen übersetzt worden. Für seine Vortrefflichkeit spricht weiter auch ein beigedrucktes Anerkennungsschreiben Papst Benedikts XIV. sowie das Geleitwort, das Prälat Grabmann der flüssigen deutschen Übersetzung vorgesetzt hat. Letzterer nennt das Buch mit vollem Recht „eine christozentrische Dogmatik der katholischen Frömmigkeit“ und wünscht es „in die Hände möglichst vieler Theologiestudierender und Priester“. Nicht weniger können auch katholische Laien sich seiner mit Nutzen bedienen. Das Buch atmet in der Tat neben der theologischen Gründlichkeit, die ihm eigen ist, eine wohltuende religiöse Wärme. Stockums.

Zeitschriften und Lieferwerke.

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. völlig neu bearbeitete Auflage. Vollständig in 5 Bänden zu je 50 bis 60 Bogen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926. Subskriptionspreis für die Lieferung zu je 3 Bogen 1,80 M., Preis des ganzen Werkes in 5 Bänden broschiert etwa 180 M.

Neben der vielbändigen Realenzyklopädie von Herzog-Hauck hat sich dieses kleinere, zuerst seit 1909 von F. M. Schiele herausgegebene Handwörterbuch schnell einen ehrenvollen Platz in der Reihe der großen Nachschlagewerke gesichert. Der Grund hierfür lag nicht nur in dem geringeren Umfange und der vorzüglichen technischen Anlage. Vielmehr stellte das neue Werk von vorneherein und mit Absicht auch inhaltlich etwas Neues dar. Es sah, unbeschadet aller Gründlichkeit und Zuverlässigkeit, von der akademisch-wissenschaftlicher Haltung des älteren Vorgängers ab; erweiterte den Stoffkreis, indem es auch die neuere und neueste Entwicklung der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften einbezog; behandelte mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit auch das religiöse und kirchliche Leben in allen seinen modernen Erscheinungen und unterrichtete über die auf den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft und Praxis führenden Männer. Dabei sollte von Anfang an und soll auch jetzt wieder, das Stoffgebiet sich nicht auf den Protestantismus aller Richtungen beschränken, sondern auch der Katholizismus, wie alle Religionen, in allen seinen Lehren und Einrichtungen eine objektive Würdigung finden. Wie früher, so weist auch diesmal wieder das Mitarbeiterverzeichnis katholische Gelehrte wenn auch in immerhin geringer Zahl auf. Die vier ersten Lieferungen liegen vor. Das Erscheinen der weiteren wird Gelegenheit geben, auch auf den Inhalt näher einzugehen. S.



Die geschichtliche Kirchenverfassung in Gallien und am Rhein im Gegensatz zu den apostolischen Legenden.

Von Prof. Dr. H. Bruders S. J. in Bonn.

Einleitung. „Meine engere und weitere Heimat wurde für die Einführung des Christentums insofern bevorzugt, als ihr in allerfrühester Zeit die frohe Botschaft gebracht wurde und nur Apostelschüler zu Missionaren und ersten Bischöfen ausersehen waren“, so lautet in kurzer Fassung der Missionsbericht der apostolischen Legende. Die Geschichte lenkt den Blick auf die Wirklichkeit. Alle 72 Jünger des Herrn, der Jüngling von Naim, der Blindgeborene, der Knabe, der dem Philippus die Fische und Brote gab, eine große Schar von Apostelschülern, die alle in wanderfroher Legende gerade zu uns herübergepilgert sind, werden sanft und fest beiseitegeschoben. Wie Dunst und Wolken im Gebirge die hochragenden Berggipfel verdecken, die fest im Grunde der Erde stehen, so verschleiern diese luftigen Kbolde gerade jene Helden, die in harter Arbeit die Gründung und Organisierung unserer Kirchen vorgenommen haben. Die fromme Sage erhebt das Gemüt, belebt die Phantasie und regt zur Frömmigkeit an. Werden aber Legende und Wirklichkeit einander gleichgesetzt oder gegeneinander vertauscht, so kann die Legende eine häßliche Rolle spielen. Der allgemein ausgebildete historische Sinn schützt heute vor Überschätzung der Sage. Nur wo nationale Stimmungen, entwickelter Heimatsinn und lokale Heiligtümer ihre Wünsche instinktiv geltend machen, werden oft ganz sichere historische Resultate irrig beiseitegeschoben oder doch in ihrem Werte und in ihrer Tragweite herabgemindert. Die ersten kirchlichen Bistümer in Gallien und am Rhein folgen den Civitates¹ der Gallia und Germania, wie sie die Verwaltung des römischen Reiches abgeteilt hatte. Jede einzelne Legende engt das Gesichtsfeld ein; mit lokalpatriotischem Interesse sammelt sie die Aufmerksamkeit auf ein kleines Gebiet, appelliert an den Nationalstolz, an Gemüt und Phantasie und übt auf die Frömmigkeit des Volkes großen Einfluß aus. Die Kritik hat vielfach die rechten Grenzen überschritten. Ein tieferes Verstehen früherer Zeiten wird nicht durch herben Spott und ätzende Schärfe gefördert. Die allerersten Urheber von Sagen waren auf diesem Gebiete von egoistischen Motiven geleitet, aber die meisten, die ihnen folgten, haben in gutem Glauben das Dargebotene für richtig und wahr gehalten.

¹ Otto Hirschfeld, Die Verwaltung der Rheingrenze. Comment. in honorem Mommseni, 433.

I. Die Legenden.

A. Verbreitung vom 9. bis 16. Jahrhundert. Bistumsgründer und erste Bischöfe im Sagenkreis der Geschwister von Bethanien (Jahr 1037).

In dem Benediktinerkloster von Vézelay (Diözese Autun) wird von 1037 ab die hl. Magdalena besonders verehrt. Auf den Ruf der neuen Andacht kommt ein Kleriker Geoffroy herzu, um aus der Krypta die Gebeine hervorzuholen und kostbarer zu bergen. Durch plötzlich einsetzende Finsternis wird er daran gehindert, genauer nach dem Heiligtum zu forschen. Über die Herkunft des Leichnams gaben die Mönche den folgenden Bericht. „Maximin, einer der 72 Jünger, führt Magdalena nach Aix, ist dort als erster Bischof tätig, begräbt die heilige Frau und wird später neben ihr zur Ruhe gelegt. Zu einer Zeit, wo in Aix die Sarazenen herrschten, sollen die Gebeine der beiden nach Vézelay² hinübergerettet worden sein und zwar unter einem (nicht existierenden) König Karlomann und unter einem Bischof Adalgar von Autun.“ — Auf Einsprache von Aix hin wird diese Erzählung dahin korrigiert, daß die Reliquien des ersten Bischofs Maximin nicht nach Vézelay hinübergekommen seien. Um 1283 teilte der Chronist Salimbene mit, die wahre Magdalena sei in St. Maximin wieder gefunden worden. Der Wallfahrtsruf von Vézelay wird dadurch vollständig untergraben. Lazarus tritt in den Vordergrund. Maximin wird als Begleiter aufgegeben: an seine Stelle tritt Lazarus (mit Martha) in einer ganz neuen Sage (Manuskript des anhebenden 12. Jahrhunderts). Lazarus findet in Marseille nach einiger Missionsarbeit sein Grab mit den Schwestern. Seine Reliquien (darunter ein Bischofsstab und Handschuhe) werden 1147 feierlich nach Autun in die Nazariuskirche übertragen. Erst im 13. Jahrhundert verbreitete sich in Marseille die Auffassung, Lazarus sei dort Bischof gewesen. Die Gebeine wurden aber von Autun nicht reklamiert. Martha übernimmt die erste Rolle. Für die Einweihung der St. Marthakirche in Tarascon wird 1197 eine Legende geschrieben. Den orientalischen Quellen entsprechend kommt Lazarus nicht ins Abendland. Das Schwesternpaar hat den schon erwähnten Maximin und Parmenas, einen der sieben Diakone, zu Begleitern; ihnen sind alle gallischen Bischöfe vom 2. bis 7. Jahrhundert als Missionare zugesellt. — Gervasius von Tilburg³

² Gregor von Tours spricht von dem Grab der Magdalena in Ephesus (de gloria mart. 29); auch Bischof Modestus von Jerusalem 7. Jahrhundert, MSG 104, 244; Mönch Willibald wallfahrtet dorthin; Kaiser Leo VI. überführt die Gebeine und holt auch den Lazarus aus Citium nach Konstantinopel, MSG 108, 1108; 109, 381. 765. 921.

³ Leibniz Script. rer. Brunsw. 913 Illic ad litus maris est prima omnium ecclesiarum transmarinarum in honorem beatissimae Dei genitricis fundata ac a discipulis a Judaea pulsus et in rate sine remigio dimissis per mare Maximino Aquense, Lazaro Massiliense, evangelico fratre Marthae et Mariae, Eutropio Aurasicense, Georgio Vellaicense, Saturnino Tolosano, Martiali Lemovicense ex LXXII discipulis consecrata, adstantibus Martha et Magdalena cum aliis multis.

schließt 1212 wieder den Lazarus als Bischof für Marseille mit ein und erhebt die andern Teilnehmer in die Zahl der 72 Jünger. Für die erste Aufnahme hatten diese Sagen keine Schwierigkeiten zu überwinden. Allenthalben war ihr beglückender Inhalt willkommen. Die Kreuzzüge hatten den geographischen Gesichtskreis erweitert und auf die Wege hingewiesen, auf denen man vom Morgenland ins Abendland pilgern konnte.

B. Ursprung der Legenden.

1. In der genealogischen Methode. Unter genealogischer Methode ist die Zurückführung der Geschlechtsregister von Kaisern und Königen auf die Helden von Troja, von Fürsten und Grafen auf Karl den Großen und seine Paladine gemeint; sie wird von geistlichen Grafen in den Benediktinerabteien auf den Klosterpatron und Bistumsgründer übertragen.

a) Abt Hilduin hat es an Kühnheit und Genialität nicht fehlen lassen, um die ganz ungeheuren Schwierigkeiten zu überwinden, die ihm für die erste Handhabung der Fürstenmethode auf den heiligen Patron seiner Abtei entgegenstanden. Zwischen der Literatur der Karolingerzeit und den nüchternen, chronologischen Aufzeichnungen der Vorzeit ist ein weiter, klaffender Abstand. Abt Hilduin fiel die überaus schwere Aufgabe zu, diesen literarischen Abgrund zu überbrücken und ganz allmählich Vertrauen für seine neuen Wege zu finden. Er ist der allererste⁴, der den Areopagiten mit Paris in Verbindung bringt und den wirklichen geschichtlichen ersten Bischof dadurch der Vergessenheit anheimgibt. Alle früheren Quellenangaben unterscheiden klar die beiden Heiligen. Hilduin musterte sie genau. Bald hatte er einen mittleren Stützpunkt gefunden, um seine neue Gedankenkonstruktion wie den Bogen einer Brücke vom 3. Jahrhundert ins 2. und vom 2. ins 1. Jahrhundert hinüberzuführen. In kühner Abwehr der von Arles angestrebten Metropolitanrechte und um mit Trophimus im Rang konkurrieren zu können, war der Pariser Bischof bereits im 6. Jahrhundert bis zu Papst Klemens heraufgerückt und mit ihm in Verbindung gebracht worden; dieser habe ihm Vollmacht und Auftrag gegeben, in Gallien als Apostel tätig zu sein. Die zeitliche Annäherung an Klemens und der allgemeine Missionsbefehl kamen den Bestrebungen Hilduins entgegen. Aber die nähere Angabe, Dionysius sei erst von Klemens von Rom zum Bischof geweiht, paßte gar nicht zu dem areopagitischen Bischof von Athen, der dort von Paulus selbst eingesetzt sei. In einer neuen Passio „Post beatam ac saluiferam“ und in dem „libellus antiquissimus“ hat Hilduin die reine areopagitische Auffassung zuerst vorgelegt und die ältere Passio „Gloriosä“ korrigiert⁵. Die Zustimmung des Fürsten war

⁴ MSL 106, 40 ff. c. 6—9, c. 19—20. Vgl. *L. Levillain*, Etudes sur l'abbaye de St. Denis à l'époque mérovingienne Bibliothèque de Chartres 82 janvier-juin 1921, 58. — *Thery O. P.*, Contribution à l'histoire de l'aréopagisme au IX siècle. Le moyen-âge 25; mai—août 1923, 111. — *Bruders*, Ztschr. f. kath. Theol., Innsbruck 1911, 767 ff.

⁵ MSL 106, 39 quae Atheniensium magister Paulo docente didicerat ist z. B. den ganzen Sinn entstellend beigelegt.

bei dem merkwürdigen Unternehmen wichtig, und so schrieb der Abt an Ludwig den Frommen⁶: „Wenn da einige in der Passio S. Dionysii wollen gelesen haben, er sei erst vom hl. Klemens zum Bischof geweiht worden, so sind das keine wahren und unverfälschten Texte. Es steht dort vielmehr, er sei zum Apostel für ganz Gallien bestimmt worden.“ — In der Vita Genovefae⁷ war allerdings die Bischofsweihe so bestimmt und klar ausgesagt, daß sie sich durch Textänderung oder Ergänzung nicht austilgen ließ. Ein Hymnus des Dichters Fortunatus war den neuen Aufstellungen ungefährlich wegen der Allgemeinheit der Aussagen. Aber auch über ihn sprach sich der Abt⁸ verächtlich aus, er sei des Griechischen ganz unkundig. Viel energischer mußte er den Gregor von Tours bekämpfen, der den wirklichen Dionysius von Paris meinte, ihn erst unter Decius gegen 250⁹ nach Paris kommen ließ und dadurch die areopagitische These unmöglich machte. Und doch wurde auch dieser nüchterne Text Gregors schon durch die Fälschungen von Arles der Wirklichkeit nicht mehr gerecht. Hilduin urteilt herablassend über seinen literarischen Gegner. „Eher noch tue er sich durch wohlwollende Einfachheit als durch Scharfsinn hervor; ältere Zeiten habe er nicht eigentlich studiert, er melde nur schriftlich weiter, was er durch Hörensagen mündlich vernommen habe¹⁰.“ Es brauchte aber lange, bis der Abt das Vertrauen in andere zerstört hatte. Da war besonders Scotus Eriugena, der die Schriften des Pseudodionysius ins Lateinische übertragen hatte mit einer stillen, gemäßigten Gegnerschaft lästig, die sich gegen Hilduin, den Bibliothekar Anastasius und Hincmar von Reims richtete. Ado, der ehemalige Lehrer von Prüm, widersprach in seinem Martyrologium¹¹; der spätere Abälard mußte St. Denis verlassen, weil er nicht die Patronslegende annahm. Bei Hilduins Tod war der Kampf nicht abgeschlossen; aber seine Freunde in St. Denis bereiteten einen neuen, wirklich entscheidenden Schlag vor. Bischof Odo von Beauvais nahm gegen 863 die „Areopagitica“ und den „libellus passionis“ mit nach Rom; griechische Mönche übersetzten dort die lateinische Passio ins Griechische und schufen so den Text der „Μετὰ τὴν μακάριον“. Anastasius gab diese Formulierung in der „Post beatam et gloriosam“ lateinisch wieder und schickte 876 die scheinbar aus griechischem Original stammende Übertragung nach St. Denis, in ihre eigentliche Heimat zurück. Zugunsten Odos, des Überbringers, war Lucian¹², der erste Bischof von Beauvais, als Begleiter des Dionysius aufgeführt und damit auch dieser Diözese der quasi apostolische Ursprung garantiert. Dadurch, daß die neue Passio auf griechischer

⁶ MG hist. Epist. V, 332—3.

⁷ MG hist. Script. III, 204—238.

⁸ Epist. ad Hludow. c. 12 MG hist. Epist. V, 333.

⁹ Hist. Franc. II, c. 27 MSL 71, 175.

¹⁰ MG hist. Epist. V, 336, 333. Der hilfreiche Fälscherfreund Anastasius drückt die gleichen Gesinnungen aus, MSL 129, 757. Von Papst Leo IV. wurde er degradiert und exkommuniziert.

¹¹ *Quentin*, Les martyrologes historiques du moyen-âge 1908, 667 ff.

¹² *Sociosque ei Saturninum, Marcellum, Lucianum adhibuit ASS 4. Oct., 792. Lucianum presbyterii honore perfunctum ad Belvacensem dirigit urbem.*

Autorität fußte und zugleich aus Rom kam, aus der Kanzlei Nikolaus' I., hatte sie für Karl den Kahlen alle Autorität. Erst 1641 hat Sirmond¹³ S. J. als erster dieses Lügengewebe entwirrt, Launoy¹⁴ und Tillemont sind ihm gefolgt; im anhebenden 19. Jahrhundert trat durch den französischen Benediktiner Guéranger wieder Verdunkelung und Trübung ein. Abt Hilduin hat in mißverstandenen Interesse seines Klosters gehandelt. Der große hl. Remigius, der den Chlodwig getauft hatte, trat ganz zurück, fortan gruppierte man andere Märtyrer (z. B. Fuscian und Victorin) um Dionysius.

b) Bald folgen andere Abteien dem Beispiel von St. Denis. Das Benediktinerkloster St. Martial in Limoges bemühte sich um Verherrlichung seines Patrons und machte ihn zum Missionar von ganz Aquitanien. a) Nach einer neuen Vita, die im 9. Jahrhundert niedergeschrieben ist, gibt ihm der hl. Petrus zwei Priester mit auf den Weg und hält bei der Entsendung eine lange Rede. Martial muß wieder nach Rom zurück, weil ein Gefährte unterwegs gestorben ist. Mit dem Stab des Apostels erweckt er den Toten zum Leben. b) Dieses phantasiereiche Leben wird um das Jahr 1000 überholt. Martial ist mit seinen Eltern Marcellus und Elisabeth dem hl. Petrus verwandt. Die Familie wird unmittelbar durch die Predigt Christi bekehrt und von Petrus getauft. Martial wohnt als Begleiter Petri der ganzen Lehrtätigkeit Christi bei, predigt mit ihm in Antiochien und in Rom und wird mit den von ihm bekehrten Alpinian und Austriclinian nach Limoges geschickt. c) Ein Benediktiner Adémar von Chabannes¹⁵ hat in zwei Briefen des Klemens von Rom, die selbst zu den pseudoisidorischen Dekretalen gehören, dies besondere Apostolat des Martial durch eingefügte Fälschungen bestätigt und den Brief des Papstes Johann XIX. ganz frei erfunden, der noch heute unter den echten Schriften desselben steht: feierlich wird Martial zum Apostel¹⁶ im Sinne der Zwölfe erklärt. Adémar hat wie der Fälscher Anastasius dem päpstlichen Hofe vielfach Trotz geboten und ihn dann doch wieder durch falsche Schriftstücke für seine Pläne ausgenützt. In der Art von Dionysius und Martial werden fernerhin fast ausnahmslos die ersten Bischöfe in die ersten Jahrzehnte zurückdatiert. Eine Liste der 72¹⁷ Jünger wird aufgestellt, und vom

¹³ *Dissertatio de duobus Dionysiis.*

¹⁴ *De Areopagiticis Hilduini iudicium* Paris 1660, 49, quare omnia quae ad Dionysium Areopagitam pertinent ad Hilduinum tanquam ad fontes et originem revertuntur. Sic gesta martyrii Dionysii ab Hilduino Romani et a Romanis Graeci didicerunt. Zum gleichen Resultat führen die heutigen handschriftlichen Vergleichen.

¹⁵ *Bulletin de littérature ecclésiastique* Toulouse 1925: Une discussion sur St. Martial entre un Lombard et un Limousin en 1029, 161—186; 1926 *Prétendue lettre de Jean XIX sur St. Martial, fabriquée par Adémar de Chabannes*, par Louis Saltet.

¹⁶ Nos vero in firma petra aedificati hunc de quo loquimur Martialem ... apostolum nominari posse definimus et aequae apostolica officia in divinis mysteriis exhiberi sibi censemus.

¹⁷ Duchesne *les anciens recueils de légendes apostoliques* (Extrait du *Compte rendu du III Congrès scientifique international des catholiques* Bruxelles 1895).

Knaben¹⁸, der dem Philippus die Fische gibt, bis zum Blindgeborenen¹⁹ und bis zum kleinen Zachäus²⁰ wandern alle Christgläubigen aus Palästina aus, um rechtzeitig nach Gallien und an den Rhein das Evangelium zu bringen und allen einzelnen Kirchen durch einen Apostelschüler als Bischof den apostolischen Ursprung zu sichern. (Stremonius von Auvergne und die Benediktinerabtei in Mozat.) Wie in St. Denis und in St. Martial sind in gleicher Weise die Mönche in Mozat tätig für ihren Patron. Ihre Bemühungen sind in drei sich steigernden Viten niedergelegt. a) Zur Zeit des Decius, aber doch von Klemens von Rom entsendet, verrichtet er die gleichen Arbeiten wie Dionysius von Paris. b) Decius wird getilgt, aber das Schisma des Novatian ist ausgebrochen. Stremonius weiht Ursin und setzt ihn als ersten Bischof von Bourges ein. c) Stremonius ist Jude von Geburt, zählt zu den Zweiundsiebzig, weilt mit den Zwölfen beim Heiland vom Abendmahl bis zur Sendung des Heiligen Geistes, zieht mit Petrus nach Rom und erhält dort den Auftrag zur Mission. Ursinus, den er zum Bischof von Bourges macht, ist sein Begleiter.

c) Die Bistumsgründung wird nun im Konkurrenzkampf allgemein um 200 Jahre ins Altertum hinaufgerückt. Bourges, der Metropolitansitz, zu dem die Auvergne gehörte, setzte sich sofort dadurch zur Wehr, daß Ursinus den Zweiundsiebzig beigezählt wurde; er hatte sogar beim heiligen Abendmahl (nach Art der Mönche) vorgelesen. Ado, Erzbischof von Vienne, wird in der Abwehr des aufsteigenden Dionysius von Paris freigebig gegen frühere Rivalen. Er identifiziert zuerst in seinem Martyrologium den Trophimus von Arles mit dem Schüler des Apostels, nimmt auch Paulus, den ersten Bischof von Narbonne, in die Apostelschüler auf. Der zu gleicher Zeit an der dionysischen Fälschung mitbeteiligte Hincmar von Reims ist für seine eigene Diözese nicht um apostolischen Ursprung besorgt. Den ersten Bischof Sixtus läßt er um die Zeit von Papst Sixtus II. entsendet sein, was der historischen Wirklichkeit entspricht; erst Flodoard hat ihn in die Zeit des hl. Petrus hinaufgerückt. In Metz schreibt zwischen 784 und 791 Paulus Diaconus, Benediktiner von Monte Cassino, den *libellus de numero episcoporum*. Den ersten Bischof Klemens läßt er mit andern Gründern gallischer Kirchen unmittelbar vom hl. Petrus entsendet sein, wie es sich für die Hauptstadt von Austrasien und für die engere Heimat der Karolingerfamilie nach damaliger Auffassung ziemte. Für Verdun führt 916 der Kanonikus Berthaire nüchtern zwei Überlieferungen an; nach der einen nimmt Sanctinus als erster Bischof 346 am Konzil von Köln teil, nach der andern ist er um 200 Jahre früher zur Zeit des Klemens von Rom tätig. Die Quelle hierfür ist das Leben des hl. Dionysius von Paris. — Für Mainz wird erst 1137 Kreszenz, der Schüler des hl. Paulus, den längst das Bistum Vienne für sich beanspruchte, als erster Bischof angeführt. Und die elf Vorgänger, die bisher der hl. Bonifatius

¹⁸ Martial von Limoges.

¹⁹ Sidonius 2. Bischof von Aix.

²⁰ St. Amadour, Maternus ist der Jüngling von Naim.

gehabt hatte, wachsen auf 41 an. Hiermit soll nicht gesagt sein, daß sich bei den Elfen nicht wirkliche Lücken finden. Es fehlt gerade der älteste Martinus, der 346 auf dem Kölner Konzil zeichnete. Im Kloster St.-Pierre-le-Vif wurde im Auftrag des Benediktinerabtes Gerbert²¹ das Leben der hl. Savinian und Potentian geschrieben (1046/79). Aus den Zweiundsiebzig von Petrus ausgewählt, werden sie von Rom nach Gallien in die „bedeutendste“ Stadt Sens geschickt. Mit Hilfe von bekehrten Christen dehnen sie die Missionstätigkeit auf Orléans, Chartres, Paris und Troyes aus. Durch die romanhafte Schilderung wird indirekt die Metropole über die Suffraganbistümer erhoben. Frontus, Bischof von Périgord, wird mit Fronto von Nitrien in den Lebensschicksalen verwechselt oder gleichgestellt. An seinem Begleiter, dem Priester Georg, wirkt er mit dem Stab Petri das Auferstehungswunder. Nachher wurde er mit seinem Gefährten den Zweiundsiebzig zugezählt. Nach Châlons wurde vom hl. Petrus Memmius²² mit den Gefährten Donatian und Domitian geschickt. Durch Berührung mit einem Gewand des Apostels wird ein Begleiter dem Leben zurückgegeben. Die ganz ähnlich lautende Maternuslegende wurde 980 von dem Benediktiner Heriger in Lobbes niedergeschrieben. Unter der Führung des Eucharius ist Maternus mit Valerius direkt von Petrus nach Trier gesandt, durch Petri Stab wieder zum Leben erweckt, übernimmt er in dem bisher noch ungeteilten Bistumsgebiet von Trier bald die Leitung von Köln und Tongern allein. Die freundliche Sage hält den historischen Kern richtig fest, daß Eucharius, Valerius und Maternus die drei ersten Trierer Bischöfe waren und Maternus bald die Missionsgebiete Köln und Tongern zu einem eigenen Bistum absonderte und in Köln als erster Bischof blieb. Ein gewisser David hat für Le Mans den ersten Bischof Julian den Zweiundsiebzig zugezählt und ihm zwei Begleiter für die apostolische Wanderung zugesellt. Erst im 15. Jahrhundert wurde für St.-Paul-trois-châteaux ein hl. Restitutus mit dem Blindgeborenen identifiziert, unbekümmert um den hl. Sidonius von Aix, der auch als der Blindgeborene gelten mußte; Maternus²³ ferner ist der Jüngling von Naim, Martial von Limoges der Knabe, der dem Apostel Philippus

²¹ Die Kritik äußerte sich frühzeitig: *cum enim haec olim apud nos non haberentur et nescio qua majorum negligentia aut necessitate deperissent . . . dictum est enim ab aemulis, vos nova pro veteribus commenta finxisse et in Ecclesiam Dei falsitatem, quod de vobis satis serverse sentitur, introduxisse, 328; ut pro Dei eloquio contendens, non mendacii elogio denotari sed veracium contubernio participari merear, praecipue cum beatos martyres . . . nullatenus nostrae eruditionis panegyricis consentire, capitis motu adquiescere aut connivere noverim, 352. *Duru bibliothèque historique de l'Yonne*, Bd. 2.*

²² ASS Aug. Bd. 2, 11.

²³ Erard Winheim Sacrarium Agrippinense S. 12 fuisse hunc Maternum illius evangelicae viduae unicum filium, quem Christus a mortuis suscitavit. — Trierer Bischofskatalog der Abtei St. Maria von Richenbach (Regensburg) per principem apostolorum s. Petrum direxit archiatros Eucharium, Valerium et Maternum. S. Eucharius fuit tertius ex LXXII discipulis, s. vero Valerius erat ex discipulis s. Petri, s. Maternus de ipso collegio erat non infimus. Außer in dem zuverlässigen Trierer Katalog sind diese zwei ersten Bischöfe in einer Inschrift und in Martyrologien bezeugt.

vor der Brotvermehrung Brot und Fische anbietet, und St. Amadour der kleine Zachäus. Wie man später (Baronius), um geschichtlichen Anforderungen in etwa zu genügen, den hl. Maternus verdoppelte oder den Apostelschüler von dem Bischof, der im 4. Jahrhundert auf Konzilien zeichnete, trennte, so rückte die Legende unbekümmert um sonstige geschichtliche Zeugnisse ihre Helden einfach um zwei und mehr Jahrhunderte nach vorwärts. Bischöfe, die Namen führten, welche denen der Apostelschüler glichen, wurden mit ihnen identifiziert: Trophimus in Arles, Dionysius in Paris, Lazarus in Marseille (der gleichnamige Bischof von Aix wurde in Marseille begraben), Kreszenz in Vienne. Man ging sogar soweit, den Bischof Paulus von Narbonne als den Prokonsul Sergius Paulus auszugeben.

d) Blicken wir noch kurz zurück. Mit der karolingischen Renaissance bricht eine neue Literaturbewegung an, die sich auf alle Kreise erstreckt. Der Volkssinn staunte in überwuchernder Phantasie unter Karl dem Großen alles Antike bewundernd an. In jugendlich naiver Neukultur lehnte man sich an das Altüberkommene an und rankte langsam daran empor. Könige und Kaiser ließen ihre Geschlechtsregister nach dem Beispiel der römischen Augusti auf die Helden von Troja zurückführen. Auch für die Grafengeschlechter wurde in Schmeichelei und Mangel an kritischem Sinn Unglaubliches in der Genealogie geleistet. Diese neue literarische Gattung griff auf die geistlichen Grafen in Abteien und auf Bischofsstühlen über.

Sieht man für einen Augenblick von der moralischen und religiösen Seite gänzlich ab, so liegt in der Art, wie Abt Hilduin den Übergang wagte von den Herrscher-, Grafen- und sonstigen Familienregistern auf die Ordenspatrone und Bischöfe, etwas Mutiges und Geniales. Gerade der erste Versuch war äußerst schwer. Im Gegensatz zu den schmeichelhaften Stamm- und Ahnentafeln der weltlichen Herren verlangte man zuallererst für den Bischof und Ordenspatron noch volle Wahrheit. Hilduin hat sich sein Leben lang abgemüht, den Beweis zu erbringen, und nach seinem Tode ist auch durch die erneute Arbeit jeder Zweifel verstummt. Durch diesen ersten Wurf, der gut gelungen war, ging die gleiche genealogische Methode auf andere Abteien über. Alle diese Religiösen entstammten ja selbst fast nur hohen adeligen Familien und sie waren es auch, welche für die weltlichen Herren die Geschlechtsregister schrieben, die alle auf römische Familien²⁴ oder auf Karl den Großen und seine Paladine ausmündeten. Die Adelsstufen für den ersten Bischof und Patron gingen aufwärts vom einfachen Apostelschüler (Kreszenz, Trophimus), den 72 Jüngern bis zum Apostel, der wie Martial in Limoges den Zwölfen auch in der liturgischen Ehrung gleichzusetzen sei. Dieser höchste Gipfel ist allerdings nur von dem fast anormalen Adémar von Chabannes erstiegen in dem von ihm frei erfundenen Brief des

²⁴ Ad initiatorem (Cartusianorum) quid attinet, S. Brunonem, duxit is originem ex nobili prosapia „Hartenfaust“ una ex quindecim Romanis per S. Maternum et Trajanum imperatorem in urbis praesidium ductis familiis.

gleichzeitigen Papstes Johann XIX. Alle genealogischen Verherrlichungen der Einzelkirchen, die, von der karolingischen Blütezeit anhebend bis zum 16. Jahrhundert herab, ausgegeben worden sind, entbehren samt und sonders der historischen Zuverlässigkeit. Sie wollen in das Gebiet der Geschlechtsregister damaliger Zeit eingereiht sein und gehören auch vielfach in ihrem sonstigen Inhalt zu den Literaturstücken, die wir Sagen, Romane oder Legenden nennen. Freilich diese freundlichen Sagen aus alter, entlegener Zeit, die alle hinauf streben bis in die Nähe und den Umgang mit dem Heiland, üben immer noch zauberhaften Reiz auf Phantasie und Gemüt aus. In Frankreich sind sie in viele lokale Geschichtsbücher bis heute gläubig aufgenommen; auch die neueste kölnische Kirchengeschichte (Ley 1917) setzt ehrfurchtsvoll ein mit dem „Apostelschüler“. Truttmann (Kirchengeschichte des Elsasses 1912) schließt (Seite 3) die Möglichkeit mit ein, es habe am Ende des 2. Jahrhunderts in Straßburg bereits einen Bischof gegeben. Sicher wissen die Verfasser sich eins mit der landläufigen Überzeugung, wie sie noch in ihrer Umgebung vielfach maßgebend ist. Das war immer das neckische Spiel der Legende, sie hat sich stets mit kleinem gläubigen Kreis zufrieden gegeben. Würde man es der ganzen christlichen Welt als eine historische Tatsache vorlegen, daß die Familie von Bethanien, alle 72 Jünger und fast alle Apostelschüler gerade in unsere engere Heimat gekommen sind, so würden alle, die nicht interessiert sind, ungläubig den Kopf schütteln; aber der einzelne Ort gibt die gerade bei ihm heimische, für ihn schmeichelhafte Legende nur ganz ungern preis. Die Widerlegung deucht ihm unfromm, überkritisch und ganz rationalistisch zu sein.

2. Im Kampf um Metropolitanrechte.

a) Trophimus, erster Bischof von Arles, wird fälschlich zum Evangelisator von ganz Gallien und zum Abgesandten des hl. Petrus gemacht, um auf diese juristischen Titel hin Metropolitanrechte zu erkämpfen vom Jahre 418—530. Der ganz offene Kampf Arles' um eine Metropolitanstellung²⁵ läßt sich am ehesten mit dem schweren Ringen des Abtes Hilduin für seine areopagitische These vergleichen. Es handelt sich nicht um eine karolingische Renaissancestimmung und um geistliche Geschlechtsregister, die bloß auf dem Pergament eingetragen waren. Der Streit spielt sich mitten im Leben ab und alle, die gegen Arles sind, formulieren klar ihren Widerspruch. Arles war eine unter der Leitung des Bischofs weltlich aufstrebende Stadt. Im novatianischen Schisma und besonders in den arianischen Fehden stand sie auf seiten des Kaisers. Die Verlegung der kaiserlichen Verwaltung von Trier nach Arles wurde freudig begrüßt. Man bedachte nicht, daß das römische Reich wie ein langsam untergehendes Schiff seine Mannschaft von Trier zurückzog und auf das eben noch aus den Fluten herausragende Arles rettete, um sie recht bald in Ravenna und schließlich in Konstantinopel zu bergen. Bischof Patroklos stand dem Feldherrn und späteren Mitregenten des

²⁵ M. W. Gundlach, Der Streit der Bistümer Arles und Vienne 1890.

Honorius, dem Konstantius, sehr nahe; er suchte auch in Rom Verständnis für seinen Plan anzubahnen. Das Glück war ihm günstig. Zwei Tage nach der Wahl bestätigte ihm der neue Papst Zosimus 417 alles: die Metropolitanrechte und die Vertretung des Heiligen Stuhles für ganz Gallien. Man kann es verstehen, daß der neugewählte Papst gern auf die Bestrebungen des Bischofs einging und sie bis zum höchsten Ausmaß unterstützte. Gallien und Germanien (im römischen Sinne) bedurften einer Zusammenfassung aller Bistümer unter einem Einheit schaffenden Metropolitan, der für engen Anschluß an Rom Gewähr bot. Wie ein unguter Geist steht Patroklus vor den Glück und Einheit bergenden Ideen, er hat sie erfaßt, aber auch durch einen ganz unedlen Charakter und durch schlechte Mittel dem Bankerott entgegengeführt. Später hat dieser bevorzugte Teil der abendländischen Kirche im geschlossenen Zusammenstehen aller Hirten und in der Hingabe an den Heiligen Stuhl mannigfach versagt und ist dadurch zuweilen in Abhängigkeit der Staatsgewalt gekommen. Papst Hilarius machte einen neuen Versuch, und das nach seinem Tode 474 in Arles tagende Konzil war die Frucht seiner Bemühungen. Als 507 die römische Verwaltung wieder nach Arles verlegt werden konnte, wurde sofort Bischof Cäsarius päpstlicher Vikar für Gallien und Spanien. Inwieweit spielt nun Trophimus, der erste Bischof von Arles, bei den Bestrebungen mit, die Stadt zum Metropolitansitz zu erheben? Die ihm zuerkannten Titel sollten die juridische Unterlage bieten zu den für die unmittelbare Gegenwart geforderten Rechten. Patroklus ging nur so weit, den heiligen Patron zum Evangelisator von ganz Gallien zu machen und dadurch seine Kirche zur Mutter aller zu erheben. Papst Zosimus²⁶ stützte sich in wohlwollendem Entgegenkommen auf den falsch angegebenen Tatbestand. Indes die ehrgeizige Stadt und ihr selbstsüchtiger Hirte für sich die Vorteile ausnützten, die ihnen die letzten Trümmer des Römerreiches bieten konnten, mühte sich ein hl. Hilarius ab zur Bekämpfung des Arianismus, ein hl. Martin von Tours zur Niederwerfung des Heidentums auf dem Lande und ein hl. Remigius um die Bekehrung des Frankenfürsten. Der austrasische König in Metz dehnte seine Gebiete aus; Köln, Mainz und Trier gewannen an Bedeutung. Theodorich, König von Ravenna, setzte die kaiserliche Herrschaft in Italien fort und richtete 507 die Verwaltungskanzleien in Arles wieder ein; aber bereits 536 war auch diese Stadt in den Machtbereich des Frankenkönigs einbezogen. Auf dem unruhigen, großen Hintergrunde der Zeitgeschichte nehmen sich die hierarchischen Bemühungen um Verlegung des Trophimus in die apostolische Zeit recht kleinlich aus und sind auch jedenfalls nur den unmittelbar Beteiligten als wichtig vorgekommen. Constantius, der Mitregent des Honorius, der den Patroklus in seinen Plänen förderte, war 421 und Papst Zosimus bereits

²⁶ Für die neu bestätigten allseitigen Metropolitanrechte braucht Zosimus den Ausdruck *sicut semper habuit*, dagegen ist die Sendung des Trophimus durch Petrus dem Papste ganz fremd: *Trophimus sacerdos quondam ad Arelatensem urbem ab apostolica sede transmissus* MSL 20, 645 *ex hac sede* 667, *ab apostolica sede* 666.

418 gestorben. Als nun die drei folgenden Päpste (Bonifatius II., Coelestin I. und Leo I.) der sich allmählich auswirkenden Amtswaltung des Patroklos entgegentraten, brach der künstliche juristische Metropolitanbau zusammen. Nur zeitweise seien die Gewalten dem Bischof von Arles zuerkannt worden, sagt 448 Leo I., sie würden *sententia meliore* zurückgenommen. Doch im diplomatischen Verhandeln war die Stadt Arles stets gewandt geblieben. Bereits 450 wurde Ravennius mit 19 andern Bischöfen beim Heiligen Stuhle vorstellig. Die neu zu erstrebenden Rechte wurden zum erstenmal damit begründet, der hl. Trophimus sei vom hl. Petrus selbst gesandt und darum sei das Bistum die Mutterdiözese aller andern. Papst Leo erkannte die vorgelegte Begründung keineswegs an, verwies die Bittsteller auf die überall bestehende Satzung, daß es in jeder Provinz (nach der alten römischen Einteilung) einen Metropolitanen gebe und darum auch in Vienne, das mit Arles wetteiferte.

b) Zu praktischer Abwehr folgen jetzt alle interessierten Bistümer dem Beispiele von Arles. Allenthalben regte sich Widerspruch gegen die gefälschte geschichtliche Auffassung, als sei von Arles ausgehend das Christentum weiter vorgedrungen. Toulouse, die Hauptstadt der Gallia Narbonnensis, von 413—511 Sitz der Regierung des tolosanischen Westgotenreichs, legte nüchtern und würdig den Anmaßungen von Arles gegenüber in der *Passio s. Saturnini*²⁷, zwischen 430 und 450, ihre christliche Gründungsurkunde vor. „Unter dem Konsulat des Decius und Gratus (250) kam der hl. Saturnin nach Toulouse. Es gab in einigen Städten nur ganz kleine Christengemeinden, indes vor den heidnischen Altären der Rauch der Opfer in dichten Wolken aufstieg.“ Die Abhängigkeit von der neuen Metropole Arles ist durch den so gezeichneten Anfang der Christianisierung als historisch irrig abgetan; es fehlt auch die spätere naive Vorstellung, als sei schon in apostolischer Zeit alles von der neuen Religion beherrscht worden. Nach Toulouse beriefen sich auch die Bistümer Vaison und Narbonne auf ihren selbständigen christlichen Ursprung und auf ihre dem Trophimus durchaus gleichgeordneten Bischöfe Daphnus und Paulus. Mit wahrer diplomatischer Elastizität gab Arles, das in Vertretung seines Vorranges stark mit dem Wohlwollen anderer Bischöfe rechnen mußte, den Rechtstitel: „die Mutterkirche der andern zu sein“, einfach preis. Allein Trophimus war einmal zum Apostelschüler erhoben worden, und statt zum nüchternen historischen Tatbestand der *Passio s. Saturnini* zurückzukehren, machte man alle vier Bischöfe zu Schülern der Apostel. An der Spitze der Rivalenbistümer Vienne und Arles standen damals die großen und heiligen Bischöfe Avitus und Cäsarius. Es ist dieser hl. Cäsarius, der in seiner Schrift *de Trinitate*²⁸ die vier selbständig nebeneinandergereihten Bischöfe: den Trophimus von Arles, Saturnin von Tou-

²⁷ *Le commencement de la légende de S. Saturnin* Bulletin de litt. écl. de Toulouse 1922, 30 ff.

²⁸ *Morin*, Un écrit de s. Césaire d'Arles. *Mélanges de litt. et d'hist. religieuses publiées à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr. de Cabrières*, Bd. I, Paris 1899.

louse, Daphnus von Vaison und Paulus von Narbonne, als Apostelschüler in die theologische Literatur einführt. Als Gregor von Tours 594 die Geschichte der Franken schrieb, ließ er um 250 7 Kirchen (Tours, Arles, Narbonne, Toulouse, Paris, Auvergne, Limoges) ungefähr gleichzeitig durch ihre Bischöfe (Gatianus, Trophimus, Paulus, Saturnin, Dionysius, Stremonius, Martialis) gegründet sein. In dieser Siebenzahl ist nur die Vierzahl, wie sie Cäsarius brachte, erweitert: alle 7 Bistümer wollen in ihrem Ursprung selbständig sein und nicht von Arles oder einer andern gallischen Kirche das Christentum empfangen haben. Für Saturnin in Toulouse ist in der durchaus zuverlässigen Passio die Zahl 250 angegeben und hieraus wird daher die Zeitbestimmung für alle andern mit herübergenommen sein. Weder Cäsarius, noch Gregor von Tours haben so scharf auf die Chronologie acht gehabt, wie es uns heute als selbstverständlich gilt. Auch ein hl. Hieronymus verlegte das Martyrium des hl. Xystus und des hl. Laurentius in das Jahr 250. Es stieß offenbar nicht, daß die 250 in Gallien tätigen Missionare als Apostelschüler bereits von Klemens von Rom entsandt waren; wie dies bereits bei Dionysius von Paris bei der Identifizierung mit dem Areopagiten erörtert worden ist. Auch die Festlegung der 7 Bischöfe auf das Jahr 250 wird durch sichere Angaben als irrig erwiesen. Für Arles ist der Ansatz zu spät, denn Marcianus, der Nachfolger des Trophimus, war 254 bereits in das Novatianische Schisma verwickelt; für andere ist die Zeitbestimmung zu früh; so läßt sich der vierte Nachfolger des Stremonius von Auvergne, Illidius, um 384, sowie der erste des Paulus von Narbonne, Hilarius, um 417, der des Gatianus 337 (bis 371) nachweisen; Daphnus von Vaison zeichnet 314 in Arles. Andererseits dürfte nicht nur die historisch bewährte Passio s. Saturnini, sondern auch Gregor von Tours mit der Angabe recht haben, daß gegen 250 zur Zeit der heftigsten Verfolgung italische Kräfte für Gallien frei wurden und dort unter Constantius Chlorus allumfassend wirken konnten, wie dies auch Sozomenus in seiner Kirchengeschichte (I, 6) klar angibt. Jedenfalls sind unter Cäsarius 4 und unter Gregor von Tours 7 Bischöfe in die christliche Literatur eingeführt, die zuweilen den Titel Apostelschüler führen und von Klemens von Rom nach Gallien gesandt sein sollen. Die wenigen Angaben schlummern vorderhand wie Bazillen in einem gesunden Organismus, ohne sich bemerklich zu machen, aber sobald unter den Karolingern die Renaissancezeit anhub, erstanden diese Bakterien plötzlich zu regstem Leben. In ungutem Sinne wirkten sie befruchtend auf die Geschlechtsregister aller Diözesen ein. Durch die tiefe und schwere Arbeit des Abtes Hilduin am hl. Dionysius ist der große Gärungsprozeß eingeleitet worden und hat dann alle Diözesen in Gallien und am Rhein erfaßt.

II. Die Geschichte.

- A. Die Völkerwanderung zerstört alle Städte am Rhein, die Bistümer gehen zeitweise unter, auch in Köln wird die Sukzession unterbrochen.

Allüberall war die Errichtung von Bistümern unter anderm abhängig von der Einteilung der alten römischen Civitates und von der äußern politischen Geschichte. Während in Mittel- und Süditalien sich die römischen Einrichtungen am längsten erhielten und auch Norditalien von den Lombarden nie ganz bezwungen werden konnte, unterwarf man sich in Gallien und am Rhein ganz den siegreichen Barbaren. Die Burgunder herrschten im Osten, die Westgoten in der Mitte und die Franken im Norden. Spanien und die größten Städte Südgalliens: Bordeaux, Toulouse, Narbonne, Marseille und später auch Arles, waren den Goten zugefallen. Das Rhonetal war im Besitz der Burgunder. Die beiden beherrschenden Stämme hatten sich aber bei der noch großen Stärke von Rom und Byzanz an die alteingesessene Bevölkerung angelehnt und waren in Sprache und Sitte nach und nach ihre Schüler geworden. Wesentlich anders war es mit den Franken bestellt. Noch im 4. Jahrhundert zwischen Maas und Rhein eingekellt, machten sie den Kaisern viel zu schaffen. Es ist die Glanzzeit Triers als kaiserlicher Residenz. Unter Kaiser Theodosius bekamen die an den nordischen Toren ungeduldig Harrenden Stoßkraft nach Süden. Ripuarier zogen bis Köln, andere wilde Scharen über Nordbrabant nach Tournai, Arras und Cambrai. Die romanisierte, eingesessene Bevölkerung wurde in keiner Weise geschont. Von Beziehungen, wie sie zwischen den Burgundern und Goten einerseits und der gallischen und spanischen Bevölkerung andererseits obwalteten, war gar keine Rede. Der Feldherr Aetius wußte die schwierigen Franken in Schach zu halten und stellte sie als Bundesgenossen gegen Attila ein 451. Die rheinische Bevölkerung hat bei den ersten Zusammenstößen entsetzlich gelitten. 397 wurde Köln als Civitas in der Notitia dignitatum getilgt. Die römische Verwaltung hat sich bei diesem Schritt sicher nicht beeilt. Für gewöhnlich blickt man stolz auf die christliche Vergangenheit zurück, als seien die ehemaligen Städte am Rhein und an der Donau: Augsburg, Regensburg, Passau, Straßburg, Speier, Worms, Mainz, Koblenz und Köln, wenigstens in den Grundlinien der Verwaltung und Verfassung ohne Unterbrechung erhalten geblieben. Leider ist der geschichtliche Tatbestand ein ganz anderer. Alle diese Städte sanken, nachdem sie schon im 4. Jahrhundert stark zurückgegangen waren, vor dem Ansturm der Germanen in Trümmer. Der spärliche Rest der Bevölkerung, der auf den Ruinen aushielt, führte fortan untermischt mit Germanen, die sich neben ihm ansiedelten, und in deren Volkstum das seinige aufging, lange Jahrhunderte hindurch ein wesentlich ländliches Dasein. Die größere Mehrzahl der Einwohner war aber erschlagen und vertrieben und die Mauerwerke zerstört worden. Erst nach und nach paßten sich die Eroberer der höheren Kultur an; sie mußten dies um so mehr, als sie in immer neue Gebiete vordrangen und dadurch den Untertanen zahlenmäßig nicht mehr überlegen waren. Mit dem Siege Chlodwigs über den Feldherrn Syagrius und mit seinem Übertritt zum Christentum kam eine wesentliche Besserung. Um 397 machte noch der Kölner Bischof Severinus, nach Gregor von Tours, einen Rundgang zu den Kirchen.

Ein Bischof Carentinus stellt nach Fortunatus (Carm. III, 14) Kirchen wieder her und gründet die Basilica aurea: St. Gereon. Gregor von Tours staunte über das, was ihm der Bischof Ebregisil von Köln über die dortigen Heiligtümer erzählte. Trier wurde bis zum Jahre 465 von Aegidius glücklich gehalten. Als es dann wohl kampflos in die Hände der Franken übergang, war 472 zwischen dem Bischof Iamlychus und dem Herrscher Arbogast ein freundliches Verhältnis. — Bei dem Hin- und Herwogen der Völker kamen die Barbaren vielfach mit Christen in Berührung. Zuweilen wird auch ein Priester, der als Gefangener mitgenommen wurde (Sozomenus III, 6), zeitlebens unter ihnen geweilt haben. Aber solche Vorgänge boten, wenn man Ulfilas ausnimmt, keine Unterlage für eine Verfassung. Die Geschichte der einzelnen Bistümer zeigt klar, daß ein kleiner Kern romanisierter Bevölkerung notwendig war, um die schon bestehenden Diözesen vor dem Untergang zu bewahren. Nyon z. B. ging, von dem Alemannen heimgesucht, als Bistum im 6. Jahrhundert unter. Die von den Franken besonders geplünderten Gebiete von Arras und Cambrai bekamen erst im 6. Jahrhundert einen Bischof. Die beiden Civitates Rigomagensium (Thorane) und Salinensium (Castellane) sind nach ganz kurzem Bestand als Bistümer untergegangen. Nach Nicasius, Bischof von Die, der 325 in Nicäa zeichnet, ist erst wieder Audentius bekannt, der 439 in Riez einem Konzil beiwohnt. Fréjus hatte von 554 bis ins 10. Jahrhundert keinen Bischof mehr. Das von den Goten verwüstete Rodez erhob sich wieder zu Ende des 5. Jahrhunderts. Auch die am günstigsten gelegenen Diözesen litten unter den politischen Schwankungen und Plünderungen, aber der alteingesessene christliche Kern bot für die Fortdauer ziemlich sichere Gewähr. Noch zu Chlodwigs Zeiten zog sich Bischof Monulf von Tongern nach Maestricht zurück, das mehr Sicherheit bot. Limoges zählt zu den Städten, die 474 der Westgotenkönig Eurich ohne Bischof ließ. Térouanne konnte erst gegen 650 vom hl. Omar organisiert werden. Tournai, das erst die Vandalen, dann die Franken verwüstet hatten, erhielt in den letzten Regierungsjahren Chlodwigs einen Bischof. Den im konstantinischen Frühling gegen 340 neu gegründeten Bistümern in Mainz, Worms, Speier, Basel folgt große Verwüstung; erst im 7. Jahrhundert werden die Diözesen wieder neu errichtet; nur Mainz hat bereits 534 unter König Theodebert wieder einen Oberhirten. Unter Severinus 397 ging in Köln die römische Herrschaft an die Franken über. Von 397 bis 590 sind uns nur Carentinus und Ebregisil, ein Lateiner und ein Deutscher, als Bischöfe bekannt, wahrscheinlich ist auch hier die bischöfliche Sukzession unterbrochen gewesen. Nach Niederwerfung der Alemannen durch Chlodwig hat sich im Verlauf des 6. Jahrhunderts die natürliche, deutsche Sprachgrenze gebildet. Sie zeugt dafür, daß nicht eine alteingesessene, römische oder romanisierte Bevölkerung das Übergewicht behalten hat, sondern die zuletzt eingedrungenen barbarischen Stämme. Auch in den Diözesen von Gallien und Spanien mußte man bis ins 6. Jahrhundert heftig gegen das Heidentum ankämpfen. Um wieviel mehr galt das von der ganzen Rheinlinie, wo es durch

jede neue Barbarenflut verstärkt wurde und wo das Christentum niemals in ganz ruhiger Friedenszeit hatte tiefe Wurzeln schlagen können. Es fehlt nicht an Quellen über diese schweren und unruhigen Zeiten. In Anlehnung an Athanasius und sein Leben des hl. Antonius schrieb Sulpicius Severus in fesselnder Form nach dem Vorbild Suetons das Leben des hl. Martin von Tours. Gregor von Tours verfaßte die Geschichte der Franken. Von Venantius Fortunatus, Sidonius Apollinaris, Cäsarius und Avitus haben wir in Poesie und Prosa wertvolle Aufschlüsse über den Lauf der Zeiten. Wenn einmal über ein Bistum gar nichts mehr gemeldet wird, dann findet man zumeist in der Zeitgeschichte die Erklärung für das Zurücktreten und den vollen Untergang. Diese sorgenvollen Jahrhunderte hat die vom 9. Jahrhundert an üppig wuchernde Legende ihres schönsten Glanzes entkleidet; sie schildert blühendes Christentum, breit organisierte Diözesen, wo sich in Wirklichkeit in etwa der Märtyrersieg der Urkirche erneuerte.

B. Neue kirchliche Missionsmethode. Statt zahlreicher Bischofskirchen (wie in Kleinasien, Mittelitalien und Nordafrika) werden in Kappadozien, Oberitalien und Gallien zu allererst nur Priesterkirchen gegründet und durch je einen einzigen Bischof geleitet.

Ganz im Gegensatz zur Legende, die das Interesse auf einen kleinen Kreis, auf die enge Heimat konzentriert, ist es für eine nüchterne historische Auffassung besser, Gallien und die Rheinlinie in den Rahmen einzustellen, den die Kirche in Weite und Größe darbietet. Auf den ersten Blick erweist sich da die Unterlage jeder Legende als irrig: „es könne und solle jede alte christliche Stadt den ersten Bischof in möglichst hohe Zeiten hinaufrücken“. In dem so früh dem Christentum erschlossenen Kleinasien gehörten im 3. Jahrhundert die drei großen Städte Amasia, Neocäsarea und Comana zur Provinz Kappadozien. Um 200 unter Septimius Severus unterstanden die Christen nach der kirchlichen Verfassung dem Bischof von Ancyra in Galatien. Gregorius Thaumaturgos (†270) ist der erste Bischof von Neocäsarea. Die heilige Weihe hatte er von Phädimus, dem ersten Oberhirten von Amasia erhalten, er gab sie an den ersten Bischof von Comana weiter. Am Pontus Euxinus, wo bereits Plinius über zahlreiche Christengemeinden berichtet hatte, gab es also bei großen, von Priestern und Diakonen geleiteten Gemeinden verhältnismäßig spät eine selbständige Verfassung. Ganz anders war Phrygien mit Bischöfen bedacht und besonders die Städte, welche noch der hl. Paulus bereist hatte. In bezug auf die Hierarchie besteht also in Kleinasien ein merkwürdiger Gegensatz. Das eine Gebiet weist sehr früh selbständige Verfassungsformen auf; jeder einzelne kleine Stadtbezirk zählt für sich, wie es uns die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien veranschaulichen. Das ganze Land dagegen am Pontus Euxinus bleibt trotz seiner großen, auch von Christen bevölkerten Städte kirchlich, ohne selbständige Spitze; es ist der Haupt-

stadt einer ganz andern Provinz, Ancyra in Galatien, und deren Bischof unterstellt. Der ganz gleiche Gegensatz besteht zwischen Mittelitalien und Nordafrika einerseits und Oberitalien andererseits. Papst Stephan versammelte um 250 in Rom 60 Bischöfe, Cyprian in Karthago 80; im 4. und 5. Jahrhundert hatte sich ihre Zahl verdoppelt. Beim ersten Auftauchen des Christentums erstehen die Bistümer sehr früh und sind außerordentlich zahlreich. Ganz anders stellt sich der hierarchische Aufbau in der Gallia Cisalpina, in Oberitalien dar. Nur für die fünf größten Städte, für Mailand, Ravenna, Aquileia, Brescia, Verona, lassen sich im 3. Jahrhundert Bischöfe nachweisen. Hierbei reichen wohl Mailand und Ravenna bis an das Ende des 2. Jahrhunderts heran. Die weitere hierarchische Gliederung geht langsame Wege. Der hl. Eusebius wird gegen 350 der erste Bischof von Vercellä; Pavia erhält um die gleiche Zeit den ersten Oberhirten. Der hl. Ambrosius weiht Felix, den ersten Bischof von Como. Simplician, der Nachfolger des Ambrosius, legt Gaudentius, dem ersten Hirten von Novara, die Hände auf. Weitaus die meisten Bistümer Oberitaliens reichen höchstens ins 4. Jahrhundert herauf. Ist es da wahrscheinlich, daß die Gallia Transalpina, die viel loser mit Mittelitalien und besonders mit Rom verknüpft war, ganz frühe eine durchaus selbständige Verfassungsform aufweist? Man setzt zu Unrecht oft da selbständige Bischofskirchen voraus, wo durchaus glaubwürdige Märtyrerberichte den Heldentod von Christen melden. In einer Passio des hl. Symphorian, die im 5. Jahrhundert geschrieben ist, fragt in Autun der Richter den Christen: „Du nennst dich Christ? Dies Bekenntnis ist hiezulande kaum jemand bekannt!“ Bischof Leontius II. hatte in Saintes die Kirche des hl. Eutrop restauriert. Niemand wußte etwas Näheres über ihn und doch sollte 550 eine Vita verfaßt werden. Da öffneten zwei Kleriker den Sarkophag. Sie gewahrten Spuren eines Axthiebes am Schädel. Daraufhin lautet der Bericht in der Vita: „Eutrop ist Märtyrer, Priester, von Klemens von Rom geschickt und von der heidnischen Bevölkerung getötet“ (Gregor Gl. mart. 99). Mit allen Märtyrern in Lyon, Vienne, Autun und am Rhein präsentiert sich Gallien wie Kappadozien in Kleinasien. Mit Heiligen geziert, mit vielen Kirchen ausgestattet bildete es keine geschlossene Diözese, sondern blieb dem Bischof von Ancyra in Galatien untergeben. Gerade so waren Germanien im römischen Sinn und Gallien dem Bischof von Lyon²⁹ unterstellt. Spricht Irenäus von der weiten Ausbreitung des Christentums (adv. haer. I 10, 2), so versteht er unter Germanien, die militärisch errichteten 2 Provinzen, die nördlich von Châlons sur Saone ihren Anfang nahmen und deren Kirchen ihm als Hirten zugehörten. Im eigentlichen Germanien jenseits des Rheins hat es vielleicht hie und da in der Urwaldfinsternis des Heidentums ein zündendes Lichtlein gegeben, aber gewiß keine bleibende kirchliche Organisation. Pothinus, der Vorgänger des Irenäus, starb 177, mehr als 90 Jahre alt, im Kerker für den heiligen Glauben. Lyon ist das einzige Bistum, das bis ins 2. Jahrhundert hinaufreicht.

²⁹ Eus. H. E. 5, 23 τῶν κατὰ Γαλλίαν παρυικίων ὁς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει.

C. Urkundliche Datierungen setzen Vienne, Reims, Trier, Arles, Toulouse kurz vor 250 an. Ältere Gründungen werden durch alle sicheren zeitlichen Angaben unmöglich.

Allmählich im 3. Jahrhundert tauchen die damals bedeutendsten Städte als Bischofssitze auf. Nach Sozomenus und Gregor von Tours genoß Gallien unter Constantius Chlorus um 250 Ruhe. Von Männern, die in Italien durch die heftige Verfolgung frei wurden und sich nach andern Wirkungskreisen umsahen, wurden Bistümer errichtet. Die 3 Konzilien zu Arles 314, Sardika 343 und Köln 346 geben in ihren Unterschriften ganz klare Nachricht über die sich weiter auswirkende Verfassung. Verus, Bischof von Vienne, Imbetausius, Bischof von Reims und Agröcius von Trier zeichnen 314 in Arles und nehmen in ihrem Bistum in der Reihe der Oberhirten die 4. Stelle ein. Die jeweilige Gründung reicht also in die Mitte des 3. Jahrhunderts herauf. Nun liegt Vienne am nächsten an Lyon, ist 177 in dem Märtyrerbericht zusammen mit der Mutterkirche aufgeführt und hat als Hauptstadt der Gallia Narbonensis mit Toulouse große Bedeutung. Aus der Passio s. Saturnini ergab sich, daß Toulouse kurz vor 250 gegründet wurde. Reims und Trier waren die Städte der belgischen Provinz; in Reims wohnte der belgische Statthalter, in Trier lag die kaiserliche Residenz und der gesamte Verwaltungsapparat. Arles hatte um 254 seinen zweiten Bischof, der in das novatianische Schisma verstrickt war. Als erste Bischöfe ihrer Civitas zeichneten 314 zu Arles Reticius von Autun, Daphnus von Vaison, Oresius von Marseille, Orientalis von Bordeaux, Mamertinus von Eauze, als zweiter Bischof Avitianus von Rouen. Der Ausbau der Diözesen hat also in der Mitte des 3. Jahrhunderts begonnen und ist gerade zu Beginn des 4. Jahrhunderts mit Eifer fortgesetzt worden. Mit diesen Daten stimmen diejenigen überein, die Gregor von Tours über sein Heimatsbistum Clermont und über die Diözese von Tours in seine Schriften hineinverwoben hat. Illidius, der vierte Bischof von Clermont, reist 384 nach Trier und der hl. Martin von Tours 372/97 hat nur 2 Vorgänger im Amte. In Toul schrieb 390 der fünfte Bischof Auspicius an den heidnischen Franken Arbogast in Trier.

Weil jede sicher datierte Neugründung den gesamten Tatbestand erhellt, mögen diese Zeitangaben folgen. 360 hl. Marzellinus von Embrun; 372 Defensor von Angers (Sulpicius Severus); 374 Aemilian von Valence zeichnet in Valence; 381 in Aquileia zeichnen Domninus von Grenoble und Theodor von Sion; etwa 400 Isaac von Genf (Eucher von Lyon); etwa 410 Diogenianus von Albi (Gregor H. F. 11, 13); 412 Lazarus von Aix aus politischen Gründen vertrieben; 422 Lodeve Bistum (Jaffé 450); 439 in Riez zeichnen Maximus von Riez und Valerian von Cimiez; 442 zeichnen in Vaison Armentarius von Antibes, Severianus von Thorame, Constantius von Uzès; 453 zeichnet in Angers Victurius von Le Mans; 450 unbekannter Bischof von Tarantaise (Brief Leos I. Jaffé 450); 465 zeichnet in Vannes Paternus von Vannes; 506 zeichnen in Agde Sophronius von Agde, Suavis von St. Bertrand, Marcellus von Aire, Galactorius von Lescar, Glycerius 2. Bischof von St. Liziers, Gratus von Oloron, Aper von Tarbes, Marcellus von Senez; 516 Johannes von Sisteron (MSL 80, 27); 517 zeichnet zu Epao Constantius von Gap; 552 zeichnet in Paris Vincentius von Belley; 695 Weihe des hl. Willibrord für Utrecht.

D. Bevorzugung Kölns, Neugründungen am Rhein um 340, sofortige Zerstörung durch die Barbaren gegen 350.

Der hl. Athanasius hat in seiner Apologie gegen die Arianer die Namen aller Bischöfe aufgenommen, die 343 in Sardika, dann aber auch in einer besonderen Liste unabhängig von Sardika für seine Rückkehr nach Alexandrien gestimmt hatten. Diese Athanasianische Bischofsliste setzt die Kölner³⁰ Liste in einer Weise voraus, daß diese in ihrem Wert als Quelle über die des hl. Athanasius gestellt ist und ihr als sichere Unterlage gedient hat. Leider hat der hochverdiente Duchesne gerade gegen diese Zusammenstellung von Bischöfen angekämpft und sich dadurch manchen klaren Einblick selbst verwehrt. Es stützen sich die Angaben der beiden zu $\frac{2}{3}$ identischen Bischofsreihen gegenseitig. Die Kölner Liste ist 346 gezeichnet von Dyscolius, dem Nachfolger des Imbetausius von Reims; von Maximin, dem 5. Bischof von Trier; von Mercurius, dem 4. Bischof von Soissons; von Eusebius, dem 4. Bischof von Rouen; von Severinus, dem 4. Bischof von Sens; von Victorinus, dem 6. Bischof von Paris; von Verissimus, dem 12. Bischof von Lyon; von Optatianus, dem 2. Bischof von Troyes; von Victor, dem 5. Bischof von Metz; von Simplicius, dem 2. Bischof von Autun; von Valerianus, dem 3. Bischof von Auxerre; von Valentinus, dem 3. Bischof von Chartres; von Donatianus, dem 1. Bischof von Châlons; von Eulogius, dem 1. Bischof von Amiens; von Dicopletus, dem 1. Bischof von Orleans; von Pancharius, dem 1. Bischof von Besançon, und Sanctinus, dem 1. Bischof von Verdun. Mit der Regierung Konstantins haben also zahlreiche Neugründungen stattgefunden. Wie man damals den Genitiv des Namens Jesu (ἐν ὀνόματι IHV) nach römischer Art, Abkürzungen zu lesen, I(n) H(oc nomine) V(ince) deutete, so hoben sich in Gallien und am Rhein neue Hoffnungen: „das nunmehr christlich werdende Reich müsse sich unter Christi Führung zu neuer Macht erheben und alle heidnischen Barbaren siegreich niederwerfen“. Köln, das schon einmal wie ein zweites Lyon ausersehen gewesen war, ganz Germanien jenseits des Rheins militärisch zu umfassen, wurde von neuem bevorzugt. Um diese Zeit gab wahrscheinlich Maternus von Trier die kaiserliche Residenzstadt auf und begann in dem neuen Missionszentrum Köln seine Tätigkeit. Genau so hatte bislang Soissons die beiden ersten Oberhirten mit Reims gemeinsam gehabt. Ebenso wurde um diese Zeit Béziers von Narbonne, Laon von Reims und St. Digne von Embrun getrennt. Der erste Kölner Nachfolger Euphratas war leider kein Pothinus noch ein Irenäus, wiewohl er wie diese aus dem Orient herübergekommen war. Zu Köln wurde er 346 seines Amtes entsetzt. Man hatte auch Paternus, den Bischof von Périgueux, 361 wegen arianischer Gesinnung zurückgewiesen. Vielleicht ist die trinitarische Ausdrucksweise des Euphratas von Abendländern in der Irrung³¹ überschätzt

³⁰ D. H. Quentin, *Le concile de Cologne et les adhésions Gauloises aux lettres synodales de Sardique* Revue bénéd. 1906, 477 ff.

³¹ Vgl. das Urteil des hl. Nicetius über den angeblich häretischen Justinian und die naive

worden, jedenfalls unterzeichnete er in Sardika nicht, und seine Reise in den Orient geschah im Auftrag des Kaisers Konstanz; er war keinesfalls der Vertreter der Konzilsväter. Überall, wo man den Rhein entlang den heidnischen Barbaren gegenüberstand, in Tongern, in Cambrai-Arras, in Mainz, Worms, Speier und Basel, wurden siegesgewiß neue Bistümer errichtet. Lauter erste Bischofsnamen eines christlichen Frühlings am Rhein sind 346 voll Hoffnung in die Kölner Liste eingetragen worden. Wir ahnen es kaum, was es für einen Rückschlag gab, als diese junge, aufspassende Saat ohne Erbarmen von stets neuen Scharen niedergetreten wurde. Die einzelnen Städte und der Rheinstrom selbst waren kein Ausfallstor mehr, um neue Eroberungen zu machen. In dem alten Köln konnte das Bistum sich noch eine Zeit lang halten, aber alle Neugründungen wurden sofort in ihrer ersten Blüte geknickt. Keiner von den Hirten am Rhein, die 346³² als Erstlinge einer neuen Diözese zeichneten, hat einen unmittelbaren Nachfolger gehabt. Bis ins 6. und 7. Jahrhundert hinein blieb dieser kostbare Weinberg des Herrn ohne geregelte bischöfliche Pflege liegen. Der Trierer Schriftsteller Salvian³³ gibt 450 moralisierende Antwort auf die Klage gegen die Vorsetzung: „Ihr murret gegen Gott, weil er die christlichen Römer bedrückt und die heidnischen Barbaren durch Siege erhebt“! In einer späteren Zeit sind die Gebete, Sorgen und Mühen, die Arbeit und das Blut der Christen im 4. Jahrhundert fruchtbar geworden für all die Länder, nach denen man damals missionsfreudig Ausschau hielt. Schon unter Karl dem Großen lagen die Rheinlande nicht mehr an der äußersten Grenze, sie waren Binnenland geworden, und gerade von ihnen ging der Segen des Christentums bald auf das immer mehr sich erschließende Germanien über.

E. Bestätigung dieser Ergebnisse durch zeitgenössische Schriftsteller und durch die späteren Zeitläufte.

Die bisher behandelte Kirchenverfassung wird in frühen Zeugnissen ziemlich klar dargelegt. Ein Legendenschreiber des 5. Jahrhunderts läßt anachronistisch den hl. Irenäus, der erst um 200 als Märtyrer starb, dem hl. Polykarp, der bereits 155 seinen Kampf beendet hatte, in seiner priesterlichen Arbeit hier auf Erden erscheinen. Polykarp solle der durch die Verfolgung des Severus zerschlagenen gallischen Kirche durch Priester zu Hilfe kommen. In den Passionen heißen die Priester Schüler des hl. Irenäus. Es sind Priester, keine Bischöfe, und ihre Tätig-

Anklage des hl. Kolumban über die Irrung des Papstes Vigilius. Die Theologie der Rheinlande: Trier erstes Jahrtausend. Pastor bonus, Sept., 9.

³² In Mainz wird Bischof Aureus 368 oder 407 mit dem Volke in der Kirche ermordet, sein Nachfolger ist Sidonius unter König Theodebert 534. Dem Viktor von Worms 346 folgt 614 Berhtulfus, dem Jesses von Speier 614 Hildericus, dem Justinian von Basel Ragnacharius, Schüler des hl. Eustasius, der 629 stirbt, dem Superior von Cambrai-Arras Vedastus zu Beginn des 6. Jahrhunderts. Das Bistum Tongern verlegte die Residenz nach Maestricht und dann nach Lüttich.

³³ Ibidem Trier, 7.

keit geht von Lyon aus und erstreckt sich auf Autun, Langres, Besançon und Valence. In der Passio des Donatian und Rogatian, die 304 unter Diokletian litten, war kein Priester da, dem Rogatian die heilige Taufe zu spenden (*sacerdotis absentia fugitiva*). Auf dem Konzil zu Arles 314 waren Mende, Apt, Orange, Nizza nicht durch einen Bischof, sondern durch Priester und Diakone vertreten. Nach der frühen Gründung von Narbonne ist Bischof Hilarius erst im 5. Jahrhundert tätig; Priester haben sicher nicht gefehlt. Zwischen Gallien und dem Orient war ein ziemlich anregender Verkehr, der durch die Verbannungen in der arianischen Zeit und durch Gesandtschaftsreisen noch lebhafter wurde. Theodor³⁴, ein Priester in Antiochien, der spätere Bischof von Mopsuestia, gibt seine Eindrücke über die abendländische Verfassung folgendermaßen wieder: „Die Nachfolger der Apostel wollten nicht selbst Apostel heißen, darum wählten sie aus den bislang in gleicher Bedeutung gebrauchten ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι die erste Bezeichnung für sich. Zuerst gab es daher nur einen Bischof in einer Provinz, der andere zu Priestern weihen durfte; erst später setzte man zwei oder drei ein. Bis vor kurzem war es so im ganzen Okzident Sitte, und in einzelnen Provinzen besteht der Brauch noch heute zu Recht.“ Sieben Bischöfe, die 567 von Tours aus der hl. Radegunde schrieben, lassen das Christentum in ihrer Gegend kurz vor dem Episkopat des hl. Martin aufgeblüht sein (H. F. 9, 39). Um 250 gab es in Toulouse zur Zeit des hl. Saturnin neben zahlreichen Heiden nur eine ganz kleine Schar von Christen. Die Religion des einen wahren Gottes wurde jenseits der Alpen spät aufgenommen, so lautet das Urteil des Sulpicius Severus (Chron. 2, 32). Diese nüchternen Zeugnisse werden nicht entwertet durch einen poetischen Fernblick³⁵, mit dem hie und da ein christlicher Schriftsteller mitten in der Verfolgung zum Vertrauen auf eine bessere Zukunft erheben wollte. Helden der thebäischen Legion, die im Rhonetal und am Rhein gelitten hatten, waren überallhin bekannt geworden. Das Schreiben von Lyon und Vienne über glorreiche Martyrien 177 wurde neben dem Clemensbrief in allen Kirchen verlesen. Daher braucht es nicht wunderzunehmen, wenn der Glaube an Christus, wie er in Gallien und am Rhein sich zeigt, gepriesen wird. Die Spuren von den ersten Priesterkirchen sind dem Lande bis heute leicht erkenntlich aufgedrückt. Der Episkopat ist selten. Es gibt nur einen Oberhirten in jeder Provinz. Im 5. Jahrhundert waren aber die Priester noch so gering an Zahl, daß sie auf den Konzilien zu Orange 441 und zu Vaison 442 zugleich mit den Oberhirten tagten und zeichneten. Das kanonische und juridische Element, das 417 Bischof Patroklos frei konstruierte: „von Arles sei das Christentum ausgegangen“, hat nicht nur historisch verdunkelnd gewirkt; es ist auch alles Vertrauen in das wirkliche Metropolitanrecht von Anfang an schwer erschüttert worden. Nie mehr haben sich in der Folge die gallischen Bischöfe um ein einheitliches Zentrum

³⁴ Comm. in ep. s. Pauli Catenae gr. Patrum Cramer, Bd. 7, 27.

³⁵ Tertullian adv. Jud. c. 7 Arnobius adv. nationes I, 6. Vgl. die trefflichen Ausführungen von Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande, 9 ff.

Lyon, Trier, Arles oder Vienne gesammelt. Auf den Konzilien zu Valence 375 und Nîmes 396 hat der betagteste Bischof den Vorsitz, nie der Vertreter einer bestimmten Diözese. Wie Gregor von Tours, unbekümmert um den wirklichen Tatbestand, versöhnend wirkt, wenn er sieben Bischöfe um 250 gleichzeitig die Missionsarbeit beginnen ließ, so rückte jede Diözese ihre Gründer und Hirten möglichst nach vorn. Die rechtliche Lockerung aller Beziehungen der Bischöfe untereinander erschwerte eine einheitliche Verbindung mit Rom. Für die Stellungnahme zu Bischof Felix von Trier holten sie 390 die Entscheidung beim hl. Ambrosius in Mailand ein. Der von Anfang an wenig geeinte Episkopat gewann keinen Rückhalt in Rom und war sehr schwach gegen die Übergriffe der königlichen Gewalt. Alle diese durchaus ungünstigen Folgen leiten sich ziemlich unmittelbar von dem ungehörlichen Streben Arles' nach Metropolitanrechten her. Der im 5. Jahrhundert führende Mann Patroklus hat alle seine häßlichen Charaktereigenschaften bei weltlichen Großen und bei Papst Zosimus in den Dienst seiner Geschichtsfälschung gestellt. Hilduin, der in der Karolingerzeit zu allererst den Klosterpatron und Bischof von Paris mit dem Areopagiten identifizierte, war ein bedeutender Staatsmann. Als Verwandter des kaiserlichen Hauses gehörte er zu dem Kreise der fränkischen Herren (Adalhard, Wala, Drogo, Hugo). Unmittelbar nach dem Bilderstreit im griechischen Osten hatte 827 Kaiser Michael Balbus dem fränkischen Hof die Werke des hl. Dionysius Areopagita durch den Gesandten überreicht. Die Verehrung dieses Heiligen sollte die beiden Großmächte im Osten und im Westen politisch und religiös fest aneinander-schließen. Die internationale politische Rolle, die dem Heiligen zufiel, hat Hilduin dadurch populär und national gemacht, daß er ihn mit dem Gründer von Paris identifizierte. Die erst 850 einsetzende positive Kritik des fränkischen Großen Ado drang bei der allgemeinen Begeisterung nicht mehr durch. Es ist charakteristisch für die Zeit, daß auch Ado seine richtige Auffassung durch eine von ihm selbst gemachte, weit umspannende Fälschung vertritt. Dem politisch geschulten Hilduin ist der Gesichtspunkt der Macht nicht fremd gewesen, die dem Bistum Paris und seinem Kloster aus der nationalen Verherrlichung des Dionysius erwuchs, aber die ganze literarische Bewegung ist in poetische Romantik eingebettet. Nichts dergleichen findet sich in dem Ringen des Patroklus. Er will nicht den Ursprung des Bistums romanhaft und poetisch schmücken; er ist auf der Suche nach einer kanonischen Rechtsunterlage, um einen klar abgesteckten Machtbereich zu verteidigen und zu erweitern. Dieser praktische Gesichtspunkt geht auch im Mittelalter nie ganz verloren.

Schluß. Bei der Darlegung der Verfassung der ältesten Kirche liegt eine besondere Schwierigkeit in dem Übergang der frühesten Missionszeit unter der Leitung des Apostels (z. B. des hl. Paulus) zu der selbständigen Einzelkirche (z. B. in Korinth, Thessalonich usw.) unter ansässigen Oberhirten. Ähnlich hat man in den frühen Missionsgebieten von Kappadozien, Oberitalien und Gallien

sehr lange gezögert, ehe man die der Kirche neu erworbenen Provinzen auch in der Verfassung vollständig unabhängig machte. Die Legenden verlieren viel von ihrem poetischen Gehalt, wenn man an ihren Ursprung denkt. Neben der wirklichen, blutigen und leidvollen Geschichte am Rhein können sie nicht bestehen; ihr Gehalt gleicht der Tünche, die zu Unrecht das wahre Kunstwerk verhüllt. Es wäre wieder nicht recht, unsern heutigen Maßstab an die Karolingerzeit anzulegen. Es war das erste Aufkeimen junger, naiver Kultur. Allenthalben war man voll Glaubensfreude. Gemüt und Herz suchten passende Nahrung, nicht der forschende, kritische Verstand. Man verlangte nach kräftigen Schlägen gegen den Islam und zum Teil auch gegen die Juden. Es wurde anders, als man die hohe arabische Kultur kennenlernte und dort für vieles in die Schule ging. Die Reise des hl. Paulus nach Spanien, die wohl über Marseille ging, ist nirgends in der Legende verwertet. Ado von Vienne, der den Schüler Kreszenz als ersten Vorgänger beansprucht, läßt ihn doch nach Galatien (nicht nach Gallien) gesandt sein und dort sterben³⁶.

³⁶ All die poetischen Gesichtspunkte, welche die Ritterromantik mit den apostolischen Legenden zu verbinden wußte, habe ich gesondert behandelt in dem Aufsatz: Missionslegenden der Heimat, wie sie die Ritterromantik bis ins 13. Jahrhundert schuf. (Ztschft. f. Missionswissenschaft Münster 1927, 3. Heft.) Die Christianisierung der germanischen Stämme habe ich auf breiterer Unterlage in den „Kath. Missionen“ 1927 S. 111 ff. gezeichnet.

Die Unionsbestrebungen der Gegenwart.

Von Privatdozent Pfarrer Dr. F. Hünermann, Sechtem bei Bonn.

Zu den beachtenswertesten Tatsachen der Gegenwart gehören die mannigfachen Bestrebungen, die seit Jahrhunderten getrennten Christen in irgendeiner Weise wieder zu vereinen. Die Stockholmer Tagung für praktisches Christentum vom 19. bis 30. August 1925 hat den Blick der ganzen Kulturwelt auf dieses Problem der Wiedervereinigung gelenkt. Soweit die Bestrebungen nach dieser Richtung von nichtkatholischer Seite ausgingen, hat die katholische Kirche offiziell daran keinen Anteil genommen, ohne deshalb diese Bestrebungen verwerfen oder ihnen feindlich entgetreten zu wollen. So hatte Erzbischof *Nathan Söderblom*, der geistige Vater der Stockholmer Tagung, durch den schwedischen Pastor *D. Neander* auch Papst Pius XI. zur Teilnahme an ihr einladen lassen, dieser aber hatte eine Teilnahme abgelehnt. Das ist bei dem dogmatischen Standpunkt der katholischen Kirche wohl verständlich. Denn da sie sich allein als die wahre Kirche Christi weiß, gibt es für sie nur eine letzte und tiefste Lösung des Unionsproblems: die Wiedervereinigung mit ihr selbst als der „*Petri cathedra atque ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est*“, wie schon Cyprian im 3. Jahrhundert von der römischen Kirche sagt (Ep. 59, 14; ed. Hartel 3, 2, 683). Dieser grundsätzlich-dogmatische Standpunkt dürfte aber die Frage nicht ausschließen, ob und inwieweit die katholische Kirche mit anderen christlichen Gemeinschaften in rein praktischen Fragen von allgemeinem Interesse zusammengehen könnte. Doch darüber an späterer Stelle. Hier sei nur noch betont, daß auch der katholische Christ der Gegenwart an den zahlreichen und lebendigen Wiedervereinigungsbestrebungen außerhalb seiner Kirche nicht achtlos vorbeigehen sollte. Mögen wir ihnen von unserem festen dogmatischen Standpunkt aus auch nicht in allem beipflichten können, so dürfen wir jedoch ein Doppeltes nicht vergessen. Zunächst erkennen die nichtkatholischen Christen in der katholischen Kirche nicht die wahre Kirche Christi wie wir Katholiken. Wir dürfen daher nicht erwarten, daß sie die Lösung des Unionsproblems von ihrem Standpunkte aus in der Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche suchen, sondern in anderer Weise. Aber schon das soll uns mit Freude und Anteilnahme erfüllen, daß man außerhalb der katholischen Kirche nach einer Einigung der Christenheit strebt. Das große Ideal der kirchlichen Einheit, das die katholische Kirche stets treu festgehalten und allen Trübungen gegenüber verteidigt hat, ist in seiner leuchtenden Kraft auch vielen, edlen und einflußreichen Christen außerhalb ihrer aufgegangen, und auch sie wollen — in ihrer Weise — das Gebet des Heilandes am Vorabend seines Leidens erfüllen helfen: „...damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns seien, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast“ (Jo 17, 21). Dazu kommt ein Zweites. Nach katholischer Auffassung sind die nichtkatholischen Kirchen — ich denke dabei besonders an die orthodoxe Ostkirche und die Reformations-

kirchen — entstanden durch sachlich unberechtigte Trennung von der katholischen Kirche. Aber die Geschichte lehrt uns auch, daß manches bei diesen Trennungen verschuldet wurde durch die Vertreter der Kirche selbst, die vielfach nicht auf der Höhe ihres Berufes wandelten, die es an christlicher Liebe und Klugheit fehlen ließen, und die so manche Bitterkeiten schufen, welche bis in die Gegenwart noch nachwirken¹. Ergibt sich aus dieser Erwägung nicht für uns, die Nachfahren jener Männer, die zur Zeit der Glaubenspaltungen lebten und wirkten, die Pflicht, dem Problem der Wiedervereinigung, das in unseren Tagen so lebendig geworden ist, eine erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden und unsererseits an der Lösung dieses Problems mitzuarbeiten? Darum dürften die folgenden Ausführungen auf das besondere Interesse der Leser unserer Zeitschrift rechnen.

1. Von den Wiedervereinigungsbestrebungen der Gegenwart soll auf diesen Seiten die Rede sein. Nicht eine Geschichte dieser Bestrebungen soll geboten werden. Diese Geschichte ist leider eine Geschichte der Mißerfolge². Vielmehr soll von den Bewegungen und Organisationen die Rede sein, die gerade in der Gegenwart die Fahne der Wiedervereinigung ergriffen haben und durch die Christenheit tragen. Da legt sich zunächst der Gedanke nahe: Wie kommt es, daß besonders in unseren Tagen das Streben nach einer Lösung des Unionsproblems erwacht ist? Wir möchten dafür historische, psychologische und politische Gründe anführen. Das gilt ganz besonders für den Bereich des protestantischen Christentums, wenn auch zuzugeben ist, daß auch innerhalb der orthodoxen Ostkirche ein neues Interesse für das Problem der Wiedervereinigung erwacht ist. Der geschichtliche Verlauf des Protestantismus brachte es natur-

¹ Vgl. dazu die Ausführungen von K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*², Düsseldorf 1925, 231 ff., in dem ergreifenden Kapitel „Der Katholizismus in seiner Erscheinung“. Ferner Max Pribilla S. J., *Um die Wiedervereinigung im Glauben*, Freiburg 1926, der bezüglich der Reformation des 16. Jahrhunderts freimütig sagt: „Und wenn wir Katholiken über die Reformation urteilen und es beklagen, daß die anderen sich von der Gemeinschaft der Mutterkirche getrennt haben, so müssen wir uns bewußt sein und bleiben, daß die Glaubenspaltung des 16. Jahrhunderts nach menschlichem Ermessen nicht gekommen wäre, wenn die katholische Kirche und ihre amtlichen Vertreter damals auf der Höhe ihrer Aufgabe gestanden hätten“ (S. 29). Vgl. auch desselben Verfassers Ausführungen in seiner Schrift „Kulturwende und Katholizismus“, München 1925, 38 ff.

² Wer sich dafür interessiert, sei hingewiesen auf P. Gisbert Menge, *Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben*, Steyl (1920), XVI und 275 S. Dieses Buch berichtet über alle Versuche, die Reformationskirchen wieder mit der katholischen zu versöhnen, vom Beginn der Glaubenspaltung bis in die Gegenwart. Eine Episode aus der dornenvollen Geschichte der Wiedervereinigungsbestrebungen behandelt das Buch von F. X. Kiefl, *Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands*, 2., wesentlich umgearbeitete Auflage, Regensburg 1925, 219 S. Der Wert des Kieflschen Werkes besteht in der reichen Heranziehung und Verwertung der Quellen. — Einen Überblick über die Versuche, die Ostkirche wieder mit Rom zu vereinen, geben L. Berg, *Die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Russen*⁴, Berlin 1926, 10 ff. und H. Mulert, *Konfessionskunde*, Gießen 1927, 81—84.

notwendig mit sich, daß die grundlegenden Ideen desselben sich immer mehr auswirkten. Dazu gehört vor allem jener religiöse Individualismus, der keine feste Autorität auf religiösem Gebiete anerkennt und dem Gewissen der Einzelpersonlichkeit die Regelung des Verhältnisses zu Gott überläßt. Dies hat notwendig im Verlaufe der vier Jahrhunderte seit dem Beginne der Reformation bis heute zu den vielfachsten religiösen Gemeinschaften und Sekten, die zum Teil sogar schon wieder verschwunden sind, um durch andere abgelöst zu werden, innerhalb des Protestantismus geführt. *F. Sawicki* kennzeichnet daher treffend den heutigen Protestantismus also: „Der Protestantismus ist heute nicht mehr ein einheitliches Ganzes, er ist nur der Sammelname einer großen Zahl christlicher Religionsgemeinschaften, deren jede wieder gegen Sonderbestrebungen ihrer Anhänger weitgehende Toleranz übt³.“ Kein Wunder, daß angesichts dieser Sachlage in protestantischen Kreisen selbst der Einheitsgedanke aufgetaucht ist — die historische Entwicklung drängte dazu. In Deutschland kam zu dieser allgemeinen geschichtlichen Entwicklung ein besonderer Umstand hinzu. Durch die Revolution von 1918 war der landesherrliche Summepiskopat zunichte geworden. Es trat nun keineswegs innerhalb des deutschen Protestantismus, wie man vielleicht hätte denken sollen, ein völliger Zerfall ein, sondern das Gegenteil: man schloß sich zu einem „Kirchenbunde“ im Jahre 1922 zusammen. Mit berechtigter Anerkennung schreibt daher *N. Söderblom*: „Man hat vermutet, daß die deutsche Christenheit, sobald sie nicht mehr mit dem Staat zusammengehalten werde, in Orthodoxie und Modernismus auseinanderbräche. Solche Voraussetzungen sind in der offenkundigsten Weise zuschanden geworden. Die deutsche Kirche, ihrer materiellen Stützen beraubt, hat zuwege gebracht, was in den Tagen des Wohlergehens unmöglich war, nämlich den „Kirchenbund“, einen Zusammenschluß, der von allen deutschen Kirchenleitern am Himmelfahrtstag 1922 feierlich in Wittenberg vollzogen wurde⁴. — Auch in der Ostkirche hat die geschichtliche Entwicklung zu immer größerer Zersplitterung geführt. Als vor etwa 900 Jahren diese Kirche sich von Rom trennte, wurde sie in ihrem größten Teil durch die Macht der oströmischen Kaiser zusammengehalten. So täuschte man sich über die Notwendigkeit des Zusammenhaltes durch ein gemeinsames kirchliches Oberhaupt, wie es der römische Papst ist. Auch als die Mohammedaner immer weiter in die Gebiete der östlichen Christenheit eindringen und schließlich 1453 Konstantinopel in ihre Hände fiel, hatte dieser Druck zunächst zur Folge, daß die Christen sich enger um ihre Kirche scharten. Aber alsbald traten auch gewisse Selbständigkeitsbestrebungen zutage. Die große russische Kirche wurde unabhängig von Konstantinopel und geriet ganz unter die Herrschaft der Zaren, die das Erbe der oströmischen Kaiser in bezug auf die Kirche übernahmen. Je mehr in der Folgezeit die Macht des Islams zurückgedrängt

³ *F. Sawicki*, Die Wahrheit des Christentums. 5. u. 6. Auflage. Paderborn 1921, 460.

⁴ *N. Söderblom*, Einigung der Christenheit. Übersetzt und eingeleitet von *Peter Katz*². Halle a. d. Saale, 1925, 62.

wurde und neue selbständige Staaten entstanden, wurden auch die Kirchen in diesen Staaten „autokephal“ oder selbstherrlich. *Arseniew* zählt nicht weniger als 15 solcher autokephalen Kirchen auf⁵. Trotz der inneren Gemeinschaft in Glaube, Kultus und Sitte ist also auch die Ostkirche in viele Einzelkirchen, autokephale Landeskirchen zerspalten. Die geschichtliche Entwicklung endet hier wie bei den Reformationskirchen in einer von Jahrhundert zu Jahrhundert fortschreitenden Zersplitterung. Bis in die Gegenwart dauert dieser Prozeß der Zersplitterung. Ganz besonders auffallend ist er bei der einst so starken russisch-orthodoxen Kirche. Sie ist zur Zeit in nicht weniger als zwölf verschiedene Kirchen gespalten. Die Reaktion darauf sind auch in der Ostkirche Wiedervereinigungsbestrebungen, und zwar zunächst in den eigenen Reihen. Aber die Versuche, ein allgemeines Konzil der verschiedenen Kirchen des Ostens zu berufen, sind bisher fehlgeschlagen. Im Jahre 1925 sollte ein solches zu Jerusalem, 1926 auf dem Athosberge bei Saloniki stattfinden. Beide zerschlugen sich⁶.

Der Zersplitterung im Abendland und Morgenland steht die imponierende Einheit der katholischen Kirche gegenüber. Sie hat es verstanden, ihre Gesamtorganisation im Sinne der Einheit im Laufe der Jahrhunderte immer mehr auszubauen. Das bedeutsamste Dokument dieser kirchlichen Einheit ist der neue Codex iuris canonici. Auch in den Stürmen der Kriegs- und Nachkriegszeit hat die katholische Kirche die Einheit zu wahren gewußt. Sie ist der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht. Kein Wunder, daß diese imponierende Einheit auf nachdenkliche Köpfe außerhalb der Kirche anregend gewirkt und das Verständnis für die Notwendigkeit kirchlicher Autorität und Einheit neu erweckt hat. Das ist die psychologische Wirkung der Einheit, welche die katholische Kirche besitzt, auf die Nichtkatholiken. *Friedrich Heiler*, der Verfechter einer evangelischen Katholizität, wird nicht müde, nach dem Vorgange *Harnacks* seinen protestantischen Glaubensgenossen immer wieder das Vorbild der Einheit in der römisch-katholischen Kirche vor Augen zu halten. Im Hinblick auf die „Zerrissenheit“ des Protestantismus sagt er: „Wer dieses Bild der Zerrissenheit sieht, der muß Gott danken, daß der christliche Einheitsgedanke in der römischen Kirche einen mächtigen, wenn auch verzerrten Ausdruck empfangen hat. Hier muß die evangelische Christenheit von Rom lernen, und sie hat bereits gelernt⁷.“

Endlich noch ein kurzes Wort über die politischen Gründe für das Erwachen der Wiedervereinigungsbestrebungen. So sehr der Weltkrieg die einzelnen Völker einander verfeindet hat, so hat er anderseits auch manche politischen Bündnisse hervorgebracht, und unmittelbar nach dem Kriege ist der Völkerbund ins Leben getreten. Diese politischen Dinge liegen zwar, wie *Pfeilschifter* sagt,

⁵ *N. v. Arseniew*, Die Kirche des Morgenlandes. Berlin und Leipzig 1926, 100 ff.

⁶ *Felix Wiercinski S. J.*, Trauriger Verfall der orientalischen Kirchen. In: „Der eucharistische Völkerbund“ 7 (1927), 65—69.

⁷ *Friedr. Heiler*, Evangelische Katholizität. I. München 1926, 159.

„außerhalb der spezifisch-kirchlichen Sphäre“, aber sie „spielen in die Wiedervereinigungsbestrebungen mächtig herein und lenken dieselben oft von den geraden Wegen der dogmatischen Überzeugungen der Kirchen ab zu Konzessionen an die befreundeten und helfenden Kirchen, zu denen man sich unter anderen Verhältnissen doch wohl nicht entschlossen hätte“⁸. Aber schon der in den Bündnissen einzelner Völker und Staaten miteinander sowie im Völkerbunde verwirklichte oder doch erstrebte Gedanke, die Völker und Staaten in höheren Einheiten und Gemeinschaften zusammenzufassen, mußte anregen, ähnliches auch auf kirchlichem Gebiete zu unternehmen. So sehen wir, wie die politische Entwicklung der letzten 10—15 Jahre für die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Gegenwart nicht ohne Bedeutung gewesen ist.

2. Doch nun zu diesen Wiedervereinigungsbestrebungen selbst. Bei näherer Betrachtung des Problems gibt es nur zwei Wege, auf denen eine Wiedervereinigung möglich ist⁹. Der erste Weg ist jener, der zu vollkommener Einheit in Glaube, Verfassung und Gottesdienst führt. Das ist zweifellos die idealste Art der Wiedervereinigung. Sie erfüllt das Wort Christi von dem einen Hirten und der einen Herde (Jo 10, 16). Freilich ist die grundlegende Voraussetzung dieser Art von Einheit die Überzeugung, daß die Kirche Christi nach dem Willen ihres göttlichen Stifters in Glaube, Verfassung und Gottesdienst eins sein muß, daß es sich also hierbei nicht um menschliche, sondern um göttliche Einrichtungen handelt. Diese Überzeugung ist vor allem in der römisch-katholischen Kirche vorhanden. Sie ist daher Vertreterin dieser idealsten Form der Wiedervereinigung oder der echten Unionsidee, wie *F. Fuchs* sagt. Für sie kommt eine andere Art der Union grundsätzlich nicht in Frage. Weil sie sich als die Kirche Christi weiß, sieht sie die Lösung des Unionsproblems darin, daß sich die anderen Kirchen und Gemeinschaften in allen wesentlichen Dingen des Glaubens, der Verfassung und des Gottesdienstes ihr anschließen. Über unwesentliche Besonderheiten würde sie mit sich reden lassen, wie ja ihr Verhalten gegenüber den unierten Orientalen beweist. *N. Söderblom* nennt diese, vor allem von der römisch-katholischen Kirche gepflegte Art der Wiedervereinigung „die Methode der Aufsaugung“ und lehnt sie von seinem protestantischen Standpunkt aus ab¹⁰. Das ist begreiflich. Aber dem muß widersprochen werden, wenn er meint, Rom fordere, „daß alle anderen ihre religiösen Einsichten und die eigene Geschichte verleugnen und wie Emigranten ihres religiösen Vaterlandes sich Rom eingliedern“¹¹. Was Konvertiten aus anderen christlichen Kirchen an wahrhaft Christ-

⁸ *Georg Pfeilschifter*, Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit. München 1923, 12 f.

⁹ Vgl. zum folgenden *Friedrich Fuchs*, Von der echten und unechten Unionsidee. In: „Hochland“ 22 (1924/25), 347—351; *Söderblom*, a. a. O. 108—187.

¹⁰ *Söderblom*, a. a. O. 114—123. Ebenso *René Heinrich Wallau*, Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus. Berlin 1925. Er sagt kurz und bündig von dem katholischen Einigungsgedanken: „Er ist indiskutabel für den Protestantismus“, 21.

¹¹ *Söderblom*, a. a. O. 121 f.

lichem mitbringen, das brauchen sie durch die Rückkehr zur Mutterkirche keineswegs zu verleugnen oder gar preiszugeben. Denn die katholische Kirche besitzt die ganze Lebensfülle alles dessen, was von Christus seiner Kirche anvertraut worden ist. Solche Konvertiten finden daher in der katholischen Kirche das wahrhaft Christliche ihrer religiösen Heimat wieder, ja einen noch viel größeren Reichtum an solchen Werten. Sie brauchen sich daher innerhalb der katholischen Kirche keineswegs als „Emigranten“ zu fühlen.

Neben der römisch-katholischen Kirche ist auch die Ostkirche Vertreterin der echten Unionsidee. Auch sie ist ja überzeugt, die wahre Kirche Christi zu sein und von ihrem Kirchenbegriffe aus kann sie keinen anderen Standpunkt vertreten. Lehrreich ist in dieser Beziehung die Äußerung des Bulgaren Prof. Dr. Stephan Zankow, der auf dem 10. internationalen Altkatholikenkongreß in Bern (2.—4. September 1925) über die Beziehung des Altkatholizismus zu den orthodoxen Kirchen des Ostens sprach. Er sagte: „Ich betrachte es hier als meine Pflicht, hervorzuheben, daß, meinen Informationen nach, vom orthodoxen Standpunkte eine Einigung der beiden Kirchen ohne eine Einigung und Einheit des Glaubens nicht möglich ist. Wir Orthodoxen können nicht den Standpunkt akzeptieren, daß die universelle christliche Liebe eine interkonfessionelle Indifferenz bedeute und daß die kirchliche Einigung auf einer solchen Indifferenz aufgebaut werden könnte¹²“. Im gleichen Sinne hatte sich schon 1920 auf der Präliminarversammlung der Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung zu Genf vom 12. bis 20. August der Metropolit von Nubien, *Nikolaos Evangelides*, ausgesprochen¹³.

Endlich erstrebt auch die eben erwähnte „Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung“, eine wesentlich protestantische Gründung, nichts anderes als die Wiedervereinigung im Sinne der echten Unionsidee. Wir kommen darauf noch zurück.

Neben der idealen Form der Wiedervereinigung, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, gibt es noch eine zweite. Diese sieht von einer Einigung im Glauben usw. ab und begnügt sich mit der Einheit in gewissen praktischen Fragen. Wird diese Art der Einigung, die wir mit *Fuchs* als die unechte Union bezeichnen möchten, als letztes Ziel der Einigungsarbeit erstrebt und nicht etwa nur als eine Vorstufe auf dem Wege zur vollkommenen Union, wie sie im Vorhergehenden geschildert wurde, so liegt der Gedanke zugrunde, daß es sich bei Dogma, Kultus und Verfassung der einzelnen Kirchen und Gemeinschaften um Produkte der geschichtlichen Entwicklung handelt, also um Menschenwerk, nicht um göttliche Stiftungen, nicht um den ausgesprochenen Willen Christi. Mag man auch Dogma, Kultus und Verfassung der einzelnen Kirchen in ihrem religiösen und erzieherischen Werte noch so hoch achten als das „Sondergut“, das ihnen eigentümlich ist, an der Auffassung, daß es sich hier nicht um eine *unitas in necessariis* handelt,

¹² Internationale kirchliche Zeitschrift N. F. 15, 1925, 216.

¹³ Vgl. *Pfeilschifter*, a. a. O. 23; *Wallau*, a. a. O. 143.

kommt man nicht vorbei. Tatsächlich vertreten denn auch die Hauptverfechter der unechten Union diesen Standpunkt. Statt vieler sei nur *N. Söderblom* angeführt. Er nennt die Union in praktischen Dingen die „Methode der Liebe“, und stellt die Forderung auf: „Man sollte doch jeder Gemeinschaft völlige Freiheit lassen, ihren eigenen Glauben und ihre eigenen Angelegenheiten zu regeln. Ist denn unser aufrichtiges Verlangen, dem Herrn nachzufolgen, nicht genug? Ist es notwendig, auf die Frage unserer verschiedenen Glaubensbekenntnisse, Anschauungen und Gewohnheiten einzutreten, wenn das große Gemeinsame tatsächlich in unserem Herzen lebt, nämlich der Gehorsam gegen den Ruf unseres Herrn¹⁴?“ Danach wäre also das einigende Band der Christenheit die Nachfolge Christi oder der Ruf unseres Herrn. Aber wie verschieden wird dies aufgefaßt! *Söderblom* sind die verschiedenen christlichen Kirchen und Sekten gewissermaßen nur Äste und Zweige eines Baumes, haben also alle gleiches Daseinsrecht. „Die eine katholische allgemeine ökonomische Kirche hat drei Hauptteile: den orthodoxen, den römischen und den evangelischen, außerdem kleinere Gemeinschaften, die nicht zu diesen drei großen Gruppen gehören¹⁵.“ Bei einer derartigen Relativierung ist allerdings für die ideale und vollkommene Einigung kein Raum. Diese zu erstreben wäre sogar ein Unrecht gegenüber der Eigenart der einzelnen Kirchen und Sekten, deren jede ja ihr gutes Recht hat. Daher kommt für die meisten Vertreter dieser Art von Union eine solche im Glauben gar nicht in Frage, sondern nur in praktischen Fragen, die als letztes Ziel aller Einheitsbestrebungen angesehen wird. — Aber man könnte sich auch auf den Standpunkt stellen, daß die Union im Praktischen, die Methode der Liebe, wie *Söderblom* sagt, nur etwas Vorläufiges sei, ein Durchgangsstadium zu einer vollendeten Union. Zweifellos ist der Gedanke richtig, daß schon vieles gewonnen ist, wenn zunächst einmal die Einheit in praktischen Fragen des christlichen Lebens erreicht ist. Freilich dürfen wir uns nicht darüber täuschen, daß die Verschiedenheit der Glaubensstandpunkte auch eine Verschiedenheit im Handeln und Leben bedingt. Immerhin: wenn auch nicht in allem, in vielen Dingen ließe sich doch eine Gemeinschaft herstellen und diese könnte die Vorstufe für die echte Union werden. *Pfeilschifter* redet in diesem Sinne einer Union aller Kirchen, mit Einschluß der römisch-katholischen, das Wort: „Was ich in der Gegenwart für möglich und wünschenswert halte — ich spreche hier, wie ich ausdrücklich bemerken möchte, nur für meine private Person — läge außerhalb jeder wirklichen Kirchenunion und mit bewußtem Ausschluß einer solchen und bestünde, unter gegenseitiger respektvoller Anerkennung des dogmatischen, rechtlichen und kultischen Besitzstandes der Kirchen, in der nüchternen praktischen Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen ohne Ausnahme zum Zwecke der Verwirklichung der allgemeinsten christlichen Ideale auf den Gebieten des internationalen, des sittlichen, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens etwa im

¹⁴ *Söderblom*, a. a. O. 161 f.

¹⁵ *Söderblom*, a. a. O. 29.

Sinne eines verbesserten Weltbundes für Freundschaftsarbeit durch die Kirchen¹⁶.“

Wie werden nun die beiden dargelegten Wege der echten und unechten Union in der Gegenwart verwirklicht? Richten wir zunächst unseren Blick auf die römisch-katholische Kirche, die, solange es Spaltungen in der Christenheit gegeben hat, stets bemüht war, sie zu überwinden und von ihrem dargelegten dogmatischen Standpunkt danach strebte, die von ihr getrennten Christen wieder mit sich zu vereinigen. In der Gegenwart ist die Unionsarbeit der römisch-katholischen Kirche besonders auf die große orthodoxe Kirche des Ostens gerichtet. Was an einzelnen Bemühungen geschehen ist und geschieht, habe ich kurz in der Übersicht: „Rom und die Ostkirche“ in *dieser* Zeitschrift 1926, S. 70 f. erwähnt. Einiges sei noch hinzugefügt. Gerade der gegenwärtige Heilige Vater, Papst Pius XI., bringt den Orientalen ein besonderes Verständnis, eine besondere väterliche Liebe entgegen. So richtete er in der Enzyklika: „*Ecclesiam Dei*“ vom 12. November 1923 aus Anlaß der Feier des 300jährigen Todestages des hl. Josphat, Erzbischofs von Polocz, der im Jahre 1623 um der Union mit Rom willen den Martertod starb, warme Worte der Einladung zur Union an die getrennten Brüder des Ostens: „*Ad . . . unitatem cum dissidentes impense cohortamur, tum christifideles universos . . . contendere cupimus, ut pro viribus suam quisque Nobis operam studiumque navet*“¹⁷.“ In dem Konsistorium vom 24. März 1924 äußerte er sich über die Unionsfrage: „Dieses Werk darf mit Hoffnung auf Gelingen nur unter einer dreifachen Bedingung versucht werden: wir müssen ablegen unsere im Laufe der Jahrhunderte erworbenen falschen Auffassungen in bezug auf den Glauben und die Institution der orientalen Kirchen; die Orientalen müssen ihrerseits bestrebt sein, sich eingehender die Identität ihrer Väter mit dem Glauben der lateinischen Väter zu betrachten; endlich muß auch von beiden Seiten der Austausch der Meinungen im Geiste der brüderlichen Liebe stattfinden“¹⁸.“ Zugleich forderte er den Abtprimas der Benediktiner auf, eine Kongregation seines Ordens mit slawischem Ritus einzurichten, was auch inzwischen geschehen ist. Einen besonderen Anlaß, Sympathie den Orientalen zu bezeugen, bot die 16. Jahr-

¹⁶ *Pfeilschifter*, a. a. O. 33 f. Auch *A. v. Martin* beurteilt die Union in praktischen Fragen als etwas Unvollkommenes. Mit Bezug auf die Tagung in Stockholm, die bekanntlich als Schöpfung Söderbloms im Dienste dieser Union in praktischen Fragen stand, sagt er: „Und gewiß ist Stockholm noch im Stände der Unvollkommenheit — weil der Wille zur Einen Kirche noch nicht in genügender Freiheit von fremdartigen, dem Blick auf die „Welt“ entstammenden Strebungen sich ans Licht ringen konnte. Aber ein Großes ist schon dies — auch von römischer Seite hat man's bezeugt —, daß Christen vieler Bekenntnisse, und die recht vielerlei Verschiedenes dünket um Christum —, daß sie, aller Meinungsverschiedenheiten ungeachtet, sich hier sammelten um des Einen Königs Fahne. Doch darf dies Vielerlei dessen, was uns dünket um Christum, nur ein Vorletztes sein. Der Eine Herr fordert auch Einen Glauben.“ In: „*Una Sancta*“ 1927, 6. Die Sperrungen sind von mir.

¹⁷ *Acta Ap. Sedis* vol. 15, n. 12, pag. 579.

¹⁸ *Acta Ap. Sedis* vol. 16, n. 4, pag. 121 sqq. Vgl. auch *Berg*, a. a. O. 32.

hundertfeier des Nicänums im Jahre 1925. Nachdem Pius XI. schon vorher in einem geheimen Konsistorium auf die Bedeutung dieses Ereignisses hingewiesen hatte, richtete er am 4. April 1925 ein Schreiben an Kardinal Tacci, den Sekretär der „Congregatio pro ecclesia orientali“, in dem er ihn aufforderte, die 16. Jahrhundertfeier des Nicänums in gebührender Weise zu veranlassen¹⁹. Als der eigentliche Gedächtnistag wurde der 15. November 1925 gefeiert. In der vorhergehenden Woche fanden in der Lateranbasilika täglich feierliche Gottesdienste in den verschiedenen orientalischen Riten statt, am 15. selbst ein Pontifikalamt im griechisch-byzantinischen Ritus in der Petersbasilika, bei dem der Heilige Vater selbst assistierte und u. a. das nizänische Glaubensbekenntnis in griechischer Sprache mit lauter Stimme verkündete²⁰. Auch die karitativen Unternehmungen des Papstes sowohl in Rom selbst als auch seine großartige Unterstützung der hungernden Russen, von der ebenfalls in *dieser* Zeitschrift 2 (1925), 290 f. schon berichtet wurde, zeigen die Liebe des obersten Hirten der katholischen Kirche zu den getrennten Gliedern der Ostkirche. Freilich offizielle Verhandlungen mit Vertretern der Ostkirche haben nicht stattgefunden. Dafür ist die Stunde noch nicht gekommen. Das weiß man in Rom sehr wohl. Mit Recht urteilt *Pfeilschifter*: „Man gibt sich in Rom über die Schwierigkeiten einer unmittelbaren Union mit den Orthodoxen keinerlei Illusionen hin und ist sich der großen Verantwortung gegenüber der orthodoxen Kirche gerade in der Gegenwart voll bewußt²¹.“ Zunächst gilt es, eine Atmosphäre des Vertrauens zu schaffen, und dem sollen die römischen Bemühungen dienen. So handelt es sich hier also vor allem um mittelbare Unionsarbeit.

Auch außerhalb Roms wird solche Unionsarbeit geleistet. In Velehrad in Mähren besteht die sogenannte Academia Velehradensis, welche die Union mit der Ostkirche, besonders mit den slawischen Orthodoxen, zu fördern bestrebt ist. Auch besteht hier ein Seminar für slawische Missionen, und es werden hier Kongresse abgehalten unter Teilnahme von Gelehrten aus der ganzen katholischen Kirche sowie auch von Orthodoxen, um das Unionsproblem zu besprechen. Der letzte dieser Kongresse fand im Jahre 1924 statt. Papst Pius XI. konnte im geheimen Konsistorium vom 18. Dezember 1924 auf den glücklichen Verlauf dieses Kongresses hinweisen²².

Wie in Rom selbst so verbindet man auch außerhalb mit der theologischen Arbeit die karitative. So hat man von katholischer Seite außer in Rom in Paris, Brüssel, Mecheln, Löwen, Prag, New York, Berlin usw. Fürsorgestellen für die durch den Bolschewismus vertriebenen oder zur Auswanderung gezwungenen Russen eingerichtet. In taktvoller Weise nimmt man bei der Tätigkeit dieser Stellen „Rücksicht auf die religiöse und nationale russische Psyche“, wie *Berg*,

¹⁹ Acta Ap. Sedis vol. 17, n. 5, pag. 187 s., *Orientalia christiana* Nr. 16, pag. 270 s.

²⁰ Nähere Angaben s. bei *Berg*, a. a. O. 38—42.

²¹ *Pfeilschifter*, a. a. O. 25.

²² Vgl. *Orientalia christiana* Nr. 12, pag. 240 f.

der Leiter der Berliner Stelle, sagt²³. Jede Proselytenmacherei wird sorgfältig vermieden.

Ein ganz besonderes Verdienst um die Unionsarbeit hat sich Kardinal *Mercier*, der im vorigen Jahre verstorbene Erzbischof von Mecheln, erworben. In Verbindung mit den übrigen belgischen Bischöfen hat er ein eigenes Liebeswerk für die Orthodoxen geschaffen und auf der „Studien- und Gebetswoche“ zu Brüssel im September 1925 seiner Sympathie für die getrennten Brüder in schönster Weise Ausdruck gegeben²⁴. Kein Wunder daher, daß sein Tod auch in orthodoxen Kreisen lebhafteste Anteilnahme fand.

Endlich sei noch erwähnt die Wiener Unionstagung, die von der österreichischen Leogesellschaft in den Tagen vom 24. bis 27. Mai 1926 veranstaltet wurde. Auch die Görresgesellschaft hatte zwei Vertreter entsandt. Katholische Gelehrte erörterten das Problem der Union von Abendland und Morgenland nach seinen verschiedenen Seiten in wissenschaftlicher Gründlichkeit. Von orthodoxer Seite sprach der russische Baron *Wrangel*. Die Tagung endete mit einer Reihe von Resolutionen an den Heiligen Vater, die praktische Vorschläge für die zu erstrebende Union machten. U. a. wurde gebeten, orthodoxen Theologen möge das Studium an katholisch-theologischen Fakultäten gestattet werden²⁵.

Zahlreich sind also die Unionsbemühungen auf katholischer Seite gegenüber der orthodoxen Ostkirche. Noch einmal sei betont: Nicht um Erstrebung einer unmittelbaren Wiedervereinigung kann es sich dabei handeln. Nach menschlichem Ermessen liegt diese noch in weiter Ferne. Aber es ist zweifellos wertvoll, wenn morgenländischer und abendländischer Katholizismus einander nähertreten, wenn man sich gegenseitig besser kennen lernt und so allmählich die Spannungen beseitigt werden, welche die Trennung und die ihr folgende Geschichte verursacht haben.

Noch einer anderen großen christlichen Gemeinschaft ist der römische Katholizismus in den letzten Jahren näher getreten: der anglikanischen Kirche. Gedacht ist hier an die Besprechungen, die unter der Ägide des Kardinals *Mercier* in Mecheln zwischen römisch-katholischen und anglikanischen Kirchenmännern stattgefunden haben²⁶. Von vornherein sei darauf hingewiesen, daß diese Besprechungen rein private Veranstaltungen waren und daß keine der beiden

²³ *Berg*, a. a. O. 44.

²⁴ *Berg*, a. a. O. 44 ff; vgl. darüber auch den interessanten Bericht von *Maria Louise Lascar*, Von der Brüsseler Tagung: „Pour l'union des églises“. In: „Abendland“ 1, 1925/26, Nr. 3, 91 f.

²⁵ Vgl. *Felix Haase*, Die Bedeutung der Wiener Unionstagung. In: „Schlesisches Pastoralblatt“ 46, 1926, 97—102.

²⁶ Vgl. dazu *Paul Simon*, Kirchliche Einigungsbestrebungen in England und Deutschland. In „Theologie und Glaube“ 16, 1924, 291—314; *Urban Zurburg*, Rom und Canterbury. In „Hochland“ 21, 1923/24, 76—85; Artikel Mecheln in *dieser Zeitschrift* 1, 1924, 98 f.; *Waltau*, a. a. O. 63 f.; *K. Neuhaus*, Die Kirche von England und Rom. In: „Internationale kirchliche Zeitschrift“ N. F. 14, 1924, 22—42; *Ad. Küry*, Rom und Canterbury. Ebenda 15, 1925, 163 bis 167; *F. Heiler*, a. a. O. 328 ff.

Kirchengemeinschaften ihnen einen offiziellen Charakter gegeben noch zu geben gewünscht hat. Daß gerade Männer der anglikanischen Kirche mit solchen der römisch-katholischen in Fühlung traten, hat seinen Grund in der besonderen Eigenart der anglikanischen Kirche. Sie hat aus der katholischen Tradition sich weit mehr bewahrt als die meisten anderen protestantischen Kirchen. Ihre Verfassung ist bischöflich, aus der katholischen Zeit übernommen. Neben den Bischöfen walten Priester und Diakone ihres Amtes. Leo XIII. hat bekanntlich in seiner Bulle: „*Apostolicae curae*“ vom 18. September 1896 die Gültigkeit der anglikanischen Weihen verneint. Die anglikanische Hierarchie hält aber nach wie vor an der Gültigkeit ihrer Weihen fest und hat die Überzeugung von der Rechtmäßigkeit ihrer apostolischen Sukzession. Auch ihre Liturgie enthält viele katholische Elemente. Das sogenannte *Book of common prayer*, entstanden 1549, seit 1661 im wesentlichen unverändert, hat vieles aus dem römischen Missale und Brevier bis auf den heutigen Tag erhalten. So ist auch hier der Zusammenhang mit der römischen Mutterkirche in vielen Stücken gewahrt²⁷. Ist so die anglikanische Kirche in ihrer Verfassung und Liturgie katholisierend und das Bewußtsein davon in dem anglikanischen Kirchenvolk tief eingewurzelt, so muß ihre Lehre, wie sie in den offiziellen 39 Artikeln festgelegt ist, als kalvinisierend beurteilt werden²⁸. Und hier ist die große Kluft zwischen der römisch-katholischen und anglikanischen Kirche. Die eigenartige Mischung aber von katholischen und protestantischen Elementen, wie sie in der anglikanischen Kirche gegeben ist, erklärt es jedoch, daß in ihr auch eine katholisierende Richtung, die sogenannte Hochkirche, Verbreitung und Einfluß gewinnen konnte. Aus dieser hochkirchlichen Richtung sind in neuerer Zeit die sogenannten Anglo-katholiken hervorgegangen, deren Führer der greise *Lord Halifax* ist. Dieser *Lord Halifax* ist es auch, der die erste Anregung zu den viel besprochenen „Unterhaltungen“ von Mecheln gegeben hat. Er trat im Oktober 1921 mit dem ihm bekannten Abbé *Portal*, einem Lazaristen, dem früheren Oberen des großen Seminars in Paris, an Kardinal *Mercier* heran. Anfangs 1922 fand die erste Besprechung statt. Außer *Lord Halifax* nahmen von anglikanischer Seite teil: *Dr. Armitage Robinson*, Dekan von Wells, und *Dr. Frere*, Oberer der anglo-katholischen Ordensgemeinschaft der Resurrektionisten. Durch das Ministerium Baldwin ist er inzwischen Bischof von Truro geworden. Beide sind angesehene Gelehrte der anglikanischen Kirche. Von katholischer Seite nahmen außer Kardinal

²⁷ *Paul Simon* urteilt: „Der konservative Engländer hat auch in der anglikanischen Liturgie noch den Zusammenhang mit der alten katholischen Liturgie bewahrt, und jeder Katholik wird selbst heute noch trotz des veränderten Äußeren in dieser verstümmelten Liturgie die Verwandtschaft mit seiner eigenen erkennen.“ A. a. O. In „Theologie und Glaube“ 16, 1924, 309. Über eine neuerdings geplante Reform des *Common prayer Book* berichtet die Kölnische Volkszeitung vom 19. Februar 1927, Nr. 131.

²⁸ Die 39 Artikel, das offizielle Bekenntnis des Anglikanismus, sind abgedruckt bei *E. F. Karl Müller*, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig 1903, 505—521.

Mercier der genannte *Abbé Portal* und sein Generalvikar *Mgr. van Roey*, der inzwischen Erzbischof von Mecheln und Nachfolger des Kardinals *Mercier* geworden ist, daran teil. Bei dieser ersten Besprechung wurde vor allem der private Charakter der Veranstaltung hervorgehoben. Die zweite Unterhaltung fand im März 1923 zwischen denselben Männern statt. Hier wurden manche Probleme erörtert, die nach Einigung in den Fragen der Lehre auftauchen würden. Während der Erzbischof von Canterbury von der ersten Besprechung keine Kenntnis hatte, nahm er von der zweiten freundschaftlich Kenntnis. Die dritte Unterhaltung fand im November 1923 statt. Zu den bereits genannten Anglikanern kamen noch *Dr. Charles Gore*, ehemals Bischof von Oxford, und *Dr. Kidd*, Leiter des Keblekollegs in Oxford. Auch diese beiden Männer sind Anhänger der hochkirchlichen bzw. anglokatholischen Richtung. Auf katholischer Seite nahmen außer den früheren Vertretern noch teil *Mgr. Pierre Batiffol*, der berühmte Pariser Kirchenhistoriker, und *Abbé Hemmer*, Pfarrer von La Trinité in Paris, ebenfalls früher Professor der Kirchengeschichte am Institut catholique von Paris. Bei dieser dritten Unterhaltung wurde mehr in die Tiefe gegangen: die großen geschichtlichen und dogmatischen Differenzen, besonders die Frage des päpstlichen Primates, wurden besprochen. Eine Einigung wurde nicht erzielt. Die vierte und bisher letzte Unterhaltung fand im Mai 1925 statt, und zwar zwischen denselben Männern wie auch die dritte. Auch diese Besprechung verlief ergebnislos.

So scheinen auch diese Unterhaltungen das Schicksal der früheren Unionsversuche zu teilen: zu einem konkreten Erfolg haben sie nicht geführt. Das kann den nicht wundern, der an die große dogmatische Kluft denkt, welche die beiden Kirchen voneinander trennt, worauf oben schon hingewiesen wurde. Wie tief der Gegensatz zwischen Rom und England auch heute noch ist, zeigt die Tatsache, daß „diese Zusammenkünfte . . . in England Gegenstand heftigster Kritik geworden²⁹“ sind. Auch von römisch-katholischer Seite in England wurden die Besprechungen ungünstig beurteilt, wie der Hirtenbrief des Kardinals Bourne von Westminster zeigt, der am 2. März 1924 in den Kirchen der Erzdiözese gelesen wurde³⁰. Kardinal *Mercier* dagegen, der in einem Hirtenbrief vom 18. Januar 1924 ebenfalls über „Les conversations de Mâlines“ handelte, urteilte günstiger³¹. Interessant ist darin, daß Kardinal *Mercier* auf das Einverständnis des Papstes bezüglich der Mechelner Besprechungen hinweisen kann³². Auch ist er sich der großen dogmatischen und sonstigen Gegensätze bewußt, welche beide

²⁹ Wallau, a. a. O. 63. Näheres bei Zurburg, a. a. O. 82 ff.

³⁰ Simon, a. a. O. 298 ff.

³¹ Simon, a. a. O. 296 ff. Das Hirtenschreiben des Kardinals ist abgedruckt in dem wichtigen Quellenwerk: G. K. A. Bell, Documents on Christian Unity 1920—1924. Oxford 1925, 349—365.

³² Er sagt: „...il nous suffisait de savoir que nous marchions d'accord avec l'Autorité suprême, bénis et encouragés par Elle.“ Bell, a. a. O. 353.

Kirchen voneinander trennen, und hebt hervor, daß beide Parteien in Treue ihren Standpunkt vertraten. Von sich und seinen Freunden kann er sagen, daß sie keinen einzigen Artikel „du Credo catholique, apostolique et romain“³³ preiszugeben bereit gewesen wären. Aber gegenüber den mancherlei Kritiken, welche die Unterhaltungen gefunden hatten, hebt er deren gute Wirkung hervor: Die Gemüter und Herzen sind einander näher gekommen. Und das ist in der Tat der zwar bescheidene, aber erfreuliche Erfolg der Mechelner Veranstaltung. Auch darin ist gewiß dem Kardinal beizupflichten, daß eine Einigung der Kirchen überhaupt nur durch die Initiative einzelner großer Führerpersönlichkeiten stattfinden wird. Ihnen wird dann, so meint er, das Volk folgen. In Mecheln aber wurde ein Anfang gemacht, daß führende Persönlichkeiten aus zwei großen Kirchengemeinschaften einander nähertraten und in freundschaftlicher Weise über das Problem der Wiedervereinigung sprachen. Ein weiteres Ergebnis haben allerdings diese Besprechungen nicht gehabt.

An letzter Stelle dieses Teiles unseres Aufsatzes, der über die Unionsbemühungen von katholischer Seite handelt, noch einige Bemerkungen über die Beziehungen dieser Art zu den Protestanten. Zweifellos sind wir deutsche Katholiken daran besonders interessiert; denn Deutschland ist das Geburtsland der Reformation, und wohl kein anderes Land hat so unter der konfessionellen Spaltung in Vergangenheit und Gegenwart leiden müssen wie unser Vaterland. Und doch dürfte wegen des tiefen wesenhaften Gegensatzes, der zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Protestantismus in seinen verschiedenen Formen besteht, sowie auch wegen der traditionellen Feindschaft der Protestanten gegen alles Katholische, besonders gegen das Papsttum, in absehbarer Zeit von einer Wiedervereinigung nicht die Rede sein können. Es wird wohl bei der gegenwärtigen konfessionellen Spaltung unseres Vaterlandes noch lange Zeit hindurch bleiben. Einzelne Konvertiten wird es, wie bisher, so auch in Zukunft auf beiden Seiten geben. Daß man diesen Konvertiten, soweit sie zur katholischen Kirche übergetreten sind, seine Aufmerksamkeit zuwendet, dagegen kann kein vernünftig denkender Protestant etwas einwenden, ebensowenig wie ein Katholik es im umgekehrten Falle tun kann. Auch dagegen ist nichts einzuwenden, wenn jede der beiden großen Konfessionen in einer Weise, welche weder die Liebe noch die Wahrheit verletzt, Konvertiten zu gewinnen sucht. Es liegt eben in dem Bewußtsein des Wahrheitsbesitzes zugleich der missionarische Drang, von diesem Gute anderen mitzuteilen. So schreibt der protestantische Theologe *Emmanuel Hirsch* von den Protestanten: „Wir müssen Evangelisation treiben. Es ist für mich eines der schmerzlichsten Zeugnisse für die Unkraft des evangelischen Christentums von heute, daß dieser Ruf zur Evangelisation an unseren Brüdern in der Gefangenschaft [Roms] von uns kaum mehr gehört wird“³⁴. Mit Recht bemerkt *M. Pribilla* dazu: „Wir brauchen diese herzhaften

³³ Bell, a. a. O. 354.

³⁴ E. Hirsch, Die Einheit der Kirche. In: „Zeitschrift für system. Theologie“ 3, 1925, 388.

Darlegungen nur mit entgegengesetztem Vorzeichen zu versehen, um die konfessionelle Haltung und das Recht der Katholiken darzutun³⁵.“ Von diesem Rechte Gebrauch zu machen, haben sich nun zwei Organisationen zum Ziele gesetzt, die in der Nachkriegszeit entstanden sind: der Winfriedbund und der Eucharistische Völkerbund. Beide wurden 1920 gegründet. Der Winfriedbund entstand in Fulda am Grabe des hl. Bonifatius unter dem Segen der deutschen Bischöfe. Er hat seinen Sitz in Paderborn und ist in allen deutschen Diözesen verbreitet. Sein Zweck ist die Mitarbeit an der Wiederherstellung der Glaubenseinheit in unserem Vaterlande, und seine Mittel sind Belehrung, Gebet und Beispiel — also durchaus Mittel, die in den Grenzen der Liebe und Wahrheit bleiben. Einen ganz ähnlichen Zweck verfolgt der von dem Jesuiten *P. Anton Puntigam* in Wien gegründete „Eucharistische Völkerbund“. Sein Ziel ist weiter als das des Winfriedbundes: Einigung der Katholiken der ganzen Welt, Wiedervereinigung der getrennten Christen, Einverleibung der Nichtchristen in die heilige Kirche. Unter den Mitteln wird besonders das Gebet, die heilige Messe und die heilige Kommunion angegeben. So trägt dieser Verein vorwiegend den Charakter einer Gebetsvereinigung, wie auch die von seiner Leitung herausgegebene Zeitschrift: „Der eucharistische Völkerbund“ meist erbaulichen Inhaltes ist. Abgesehen von diesen Vereinen, die privater Initiative entsprungen sind, haben offizielle Bemühungen etwa seitens des Papstes oder der Bischöfe nicht stattgefunden, wären auch bei Lage der Dinge nicht geeignet, das Unionswerk zu fördern. Dazu ist die Stunde noch nicht gekommen — nach menschlicher Voraussicht noch lange nicht.

3. Nachdem im vorhergehenden von dem Standpunkt und den Bemühungen um die Union seitens der römisch-katholischen Kirche die Rede war, müssen wir jetzt den Unionsbestrebungen anderer Kirchen unsere Aufmerksamkeit widmen. An erster Stelle sei hier genannt die anglikanische Kirche, die Kirche Großbritanniens und seiner zahlreichen Dominien. Schon der Umstand, daß diese Kirche in dem ganzen britischen Weltreich verbreitet und von ihm getragen ist, macht sie zu einem geeigneten Boden für derartige Bestrebungen. Dazu kommt, daß die bereits erwähnte Mischung katholischer und protestantischer Elemente sie befähigt, in Beziehung zu treten sowohl zu den Kirchen, welche wie die orthodoxe Ostkirche und die altkatholische Kirche wesentliche Bestandteile des Katholizismus besitzen, als auch zu den protestantischen Kirchen, mit denen sie vor allem der Grundcharakter ihrer Lehre verbindet. In den letzten Jahren hat die anglikanische Kirche nach beiden Richtungen hin eine besonders eifrige Tätigkeit entfaltet. Die letzte sogenannte Lambethkonferenz vom Jahre 1920, an der 252 anglikanische Bischöfe teilnahmen, erließ einen Aufruf an alle Christgläubigen in Sachen der Wiedervereinigung der Christenheit³⁶.

³⁵ *M. Pribilla*, a. a. O. 31.

³⁶ Einen ausführlichen Bericht über diese Lambethkonferenz siehe in: „Internationaler kirchlicher Zeitschrift“ N. F. 10, 1920, 248—262. — Der Aufruf steht S. 250—54 ;vgl. auch

Bemerkenswert ist in diesem Aufruf zunächst der relativistische Standpunkt, der gegenüber den einzelnen Kirchen und Gemeinschaften eingenommen wird. Der Protestant *Wallau* kennzeichnet diesen Standpunkt des Aufrufs mit folgenden Worten: „Die kirchliche Mannigfaltigkeit findet ... ihre Anerkennung. Überall Teilkirchen der einen Kirche Christi — aber jede von ihnen birgt Wahrheiten und Gaben, die eigentlich der ganzen Kirche gehören und die verkommen müssen, wenn sie in der Abgeschlossenheit des Fürsichseins gehalten werden³⁷.“ Als Mindestmaß der Gemeinsamkeit wird gefordert: 1. Anerkennung der Heiligen Schrift, 2. Anerkennung des Nicänums oder Apostolikums, 3. die beiden Sakramente der Taufe und Eucharistie, 4. ein geistliches Amt „als Träger nicht bloß der inneren Berufung durch den Heiligen Geist, sondern auch der von Christus erhaltenen Sendung und der Ermächtigung der ganzen Kirche³⁸.“ Es ist beachtenswert, daß hier nicht von dem Episkopat die Rede ist, von dem im folgenden in einem besonderen Abschnitt gehandelt wird. Eine direkte Forderung nach Annahme des Episkopates ist jedoch hier nicht ausgesprochen, sondern nur der Wunsch danach. Das ist offenbar ein Entgegenkommen gegen die zahlreichen protestantischen Gemeinschaften, die den Episkopat nicht haben und auch nicht haben wollen. Auf dem Wege möglicher Weitherzigkeit in bezug auf Lehre und Verfassung will also diese offizielle Kundgebung des anglikanischen Episkopates das Unionsproblem lösen.

Was ist in dieser Beziehung nun wirklich geschehen? Für die anglikanische Kirche besteht das Problem der Union zunächst gegenüber den zahlreichen Freikirchen, die sich auf ihrem Boden gebildet haben. Die anglikanische Staatskirche bezeichnet sich als deren „Mutterkirche“ und sucht sie wieder mit sich zu vereinen. Der Aufruf wendet sich natürlich auch an diese Freikirchen. Mancherlei Organisationen stehen im Dienste dieser Aufgabe, der sogenannten Home Reunion. Das Ergebnis ist jedoch wenig günstig. „Trotz dauernder Versuche ist aber bis heute das Programm der Home Reunion noch nicht verwirklicht, auch nicht auf föderativem Wege, auf dem allein es Aussicht auf Verwirklichung hätte³⁹.“ Doch richtet sich der Blick des Anglikanismus über das eigene Kirchen- und Sektentum hinaus auch auf die anderen großen kirchlichen Gemeinschaften. Ganz besonders erstrebt man seitens der anglikanischen Kirche eine Annäherung an die Ostkirche mit dem Ziele einer endgültigen Vereinigung beider Kirchen⁴⁰.

Charles S. Macfarland, Die internationalen christlichen Bewegungen, amerikanisch gesehen. Übersetzt und eingeleitet von D. Adolf Keller, Berlin 1925, 114 ff.; *Wallau*, a. a. O. 61 f.; *F. Heiler*, a. a. O. 271 ff.

³⁷ *Wallau*, a. a. O. 61 f.

³⁸ Internationale kirchliche Zeitschrift N. F. 10, 1920, 252.

³⁹ *Wallau*, a. a. O. 60 f.; vgl. dazu auch *Simon*, a. a. O. 305 ff.

⁴⁰ Auch *E. Hirsch* weist auf diese Bestrebungen der Anglikaner, besonders der Hochkirchler hin und meint: „Eine Vereinigung zwischen Anglikanismus und östlichen Kirchen würde eine Weltkirche schaffen, die Rom äußerlich wie innerlich weit überlegen wäre.“ Theol.-Lit. Ztg. 47, 1922, 406.

Einige Tatsachen mögen diesen Annäherungs- bzw. Vereinigungsversuch beleuchten. An der Lambethkonferenz von 1920 nahm als offizieller Delegierter des Patriarchats von Konstantinopel der Metropolit von Demotika, *Philaretos*, mit seinen Begleitern Prof. *Komninos* von Halki, Archimandrit *Dr. Pagonis* und Archimandrit *Kallinikos* teil und in Resolution 18 dankte die Konferenz dem Patriarchen von Konstantinopel für die Entsendung dieser Vertreter, die gekommen waren, „um mit den Mitgliedern der Konferenz Fragen zu besprechen, welche die Beziehungen zwischen den anglikanischen und orientalischen Kirchen betreffen“⁴¹. Infolge dieser gegenseitigen Berührung auf der Lambethkonferenz wurde von anglikanischer Seite ein ständiges „Eastern Churches' Committee“, von orthodoxer Seite entsprechende Komitees in Konstantinopel und Athen gegründet⁴². Eine Frucht des Zusammenarbeitens dieser anglikanisch-orthodoxen Ausschüsse ist die Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen durch den Patriarchen Meletios von Konstantinopel im Jahre 1922, dem andere ostkirchliche Patriarchen und Bischöfe beitraten⁴³. Das ist gewiß ein bedeutender Schritt auf dem Wege der gegenseitigen Annäherung, um so bemerkenswerter, als früher ostkirchliche Theologen ausdrücklich die Gültigkeit der anglikanischen Weihen ablehnten⁴⁴. Die Freundschaft der Anglikaner mit den Orthodoxen kam sichtbar zum Ausdruck bei der 16. Jahrhundertfeier des Konzils von Nicäa am 29. Juni 1925 in der Westminsterabtei zu London. „Die Feier trug ein einzigartiges Gepräge, weil sich dazu die hervorragendsten Vertreter der Kirchen des Ostens mit der führenden Welt der Kirche von England vereinigt hatten. Erschienen waren der Patriarch *Damianos* von Jerusalem, der Patriarch *Photios* von Alexandrien, Metropolit *Germanos* als Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel, drei Metropoliten der russischen Kirchen: *Benjamin* von Sebastopol, *Antonius* von Kiew und *Eulogius*, das Haupt der Russen im Exil, die Metropoliten von Nubien und Jordan, ferner der Erzbischof von Canterbury mit einer Reihe anglikanischer Bischöfe und hervorragender anglikanischer Geistlicher. Der Feier haben ferner beigewohnt der Erzbischof *Söderblom* von Upsala (Schweden) und der Patriarch der syrischen Kirche“⁴⁵. Endlich sei darauf hingewiesen, daß seit dem Jahre 1920 der Entwurf eines „Konkordates“ zwischen der anglikanischen, der orthodoxen und der altkatholischen Kirche vorliegt⁴⁶.

⁴¹ Internationale kirchliche Zeitschrift N. F. 10, 1920, 256.

⁴² Ebenda 257.

⁴³ Ebenda 12, 1922, 176 ff.; 13, 1923, 111—15.

⁴⁴ Vgl. Orient. christ. vol. 5, nr. 21, p. 301 f.: „Le principal théologien grec, Christos Androutsos, professeur à l'école théologique de Halki, prouvait encore en 1904 dans un ouvrage spécial, que loin d'avoir des ordinations valides, les anglicans ne pouvaient même pas conférer le baptême.“

⁴⁵ Internationale kirchliche Zeitschrift N. F. 15, 1925, 163; vgl. auch Orient. christ. vol. 6, nr. 3, p. 161—166, wo auch eine Photographie der in London vereinigten anglikanischen und ostkirchlichen Würdenträger gegeben ist.

⁴⁶ Er ist abgedruckt in englischer und deutscher Sprache in „Internationaler kirchlicher Zeitschrift“ N. F. 10, 1920, 195—215.

Er ist ausgearbeitet von der „Kommission der amerikanisch-bischöflichen Kirche zur Pflege der Beziehungen mit den Kirchen des Orients und der Altkatholiken“⁴⁷. Aus dem Inhalte sei hervorgehoben: Das „filioque“ wird als kanonisch irregulär bezeichnet, aber die vorläufige Beibehaltung gewünscht; nur die sieben ersten allgemeinen Konzilien werden anerkannt; ebenso die sieben Sakramente, jedoch sind sie in ihrem Rang verschieden; der päpstliche Universalepiskopat und die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes werden geleugnet. *Pfeilschifter* meint zwar, „eine wirkliche Union“, d. h. eine solche im echten Sinne sei zwischen den genannten Kirchen möglich, und verweist auf dieses „Konkordat“⁴⁸. Jedoch ist es bisher nicht zu einer solchen gekommen und bei dem Standpunkt der Ostkirche, wie ihn Prof. *Zankow* (s. oben S. 224) dargelegt hat, dürfte es so bald auch nicht dazu kommen. Die dogmatische Kluft vor allem zwischen der anglikanischen und orthodoxen Kirche ist zu groß, als daß eine völlige Union wahrscheinlich wäre. Immerhin ist die Annäherung zwischen Ostkirche und Anglikanismus eine beachtenswerte Tatsache und wird bei der Rührigkeit der Anglikaner auf dem Gebiete der kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen sicherlich auch in Zukunft weitere Fortschritte machen. Inwieweit durch diese Bestrebungen die Ostkirche in ihrer Lehre und in ihrem Leben in die Gefahr der Protestantisierung gerät, ist vorerst noch nicht zu beurteilen. Daß jedoch diese Gefahr vorliegt, ist nicht zu verkennen⁴⁹.

In diesem Zusammenhänge noch ein kurzes Wort über die Unionsbestrebungen der altkatholischen Kirche. Zwar bildet diese Kirche wegen ihrer Kleinheit nicht ein so mächtiges Unionszentrum wie die anglikanische, aber von jeher hat in ihr ein starkes Streben nach Vereinigung mit anderen Kirchen, besonders mit der anglikanischen und orthodoxen, bestanden. Die einzige wissenschaftliche Zeitschrift des Altkatholizismus, die von uns mehrfach zitierte „Internationale kirchliche Zeitschrift“ berichtet regelmäßig und ausführlich über alle Unionsbestrebungen. *W. Herzog* bietet darin in einem Aufsatz: „Dokumente zu den Unionsbestrebungen des Altkatholizismus“⁵⁰ eine interessante Zusammenstellung der offiziellen altkatholischen Kundgebungen in der Unionsfrage von 1871 bis zur Gegenwart. Der von *Döllinger* in seinen sieben Vorträgen „über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“ (1872) angeregte Gedanke wurde von der kleinen Gemeinschaft der Altkatholiken mit Freuden aufgenommen und eifrig propagiert. Charakteristisch ist dabei die Weitherzigkeit und

⁴⁷ Ebenda 195. — Näheres über dieses Komitee siehe *Macfarland*, a. a. O. 161 f.

⁴⁸ *Pfeilschifter*, a. a. O. 33.

⁴⁹ Auch *M. d'Herbigny* weist darauf hin: „Les orthodoxes doivent apprendre que leurs ententes avec l'anglicanisme sont vraiment une chute dans le protestantisme, plus ou moins luthérien, plus ou moins calviniste, mais toujours dissolvant, dès que sur un christianisme purement national le pouvoir civil exerce une hégémonie pratiquement toute-puissante.“ (*Orient. christ.* vol. 6, n. 4, p. 301.)

⁵⁰ Internationale kirchliche Zeitschrift N. F. 15, 1925, 3—26; vgl. dazu *F. Heiler*, a. a. O. 260 ff.

Kompromißfreudigkeit, mit der man verfährt. Bereits im Jahre 1883 gestattete die Synode der deutschen Altkatholiken, den Anglikanern das Abendmahl unter beiden Gestalten zu reichen⁵¹. In neuester Zeit (1925) erwies man den Anglikanern eine besondere Freundlichkeit, indem man gleich der Ostkirche ihre Weihen als gültig und ihre apostolische Sukzession als rechtmäßig anerkannte⁵². Ebenso wie zu den Anglikanern suchte man von Anfang an Beziehungen zu den Orthodoxen und lud sie zur Teilnahme an den internationalen Altkatholikenkongressen ein. So nahmen an dem letzten im September 1925 außer dem schon genannten Prof. Zankow, der als Vertreter der orthodoxen Kirche Bulgariens gekommen war, mehrere Bischöfe und Gelehrte der Ostkirche teil⁵³. Zwar ist, wie schon oben bei der anglikanischen Kirche erwähnt, eine Union im eigentlichen Sinne weder zwischen Altkatholizismus und Anglikanismus noch zwischen jenem und der Ostkirche noch zwischen allen dreien zustande gekommen. Man darf daher das bisher Geschehene nicht überschätzen. Aber man soll es auch nicht unterschätzen. Bei dem lebhaften Verkehr der Völker untereinander und bei den eifrigen Bemühungen um irgendeine Form der Wiedervereinigung werden die Bestrebungen auch in Zukunft fortgesetzt werden und verdienen unsere Beachtung.

Um so mehr ist diese Aufmerksamkeit geboten, als die orthodoxen Kirchen des Ostens in neuester Zeit auch recht eifrig an jenen Organisationen und Veranstaltungen teilnehmen, die, von protestantischer Seite ausgehend, sich eine Vereinigung aller christlichen Kirchen zum Ziele setzen. Führend ist hier der schwedische Protestantismus mit der markanten Persönlichkeit des Erzbischofs *Nathan Söderblom* von Upsala und der amerikanische, als dessen Führer man zur Zeit *D. Charles S. Macfarland*, den Generalsekretär des „Federal Council“ der Kirchen Christi in Amerika, ansehen darf⁵⁴. Von dieser protestantischen Seite ist zunächst ausgegangen die „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“ („World Conference on faith and order“)⁵⁵. Sie ist die älteste der heutigen Unionsorganisationen. Im Jahre 1910 auf Anregung des amerikanischen Bischofs der anglikanischen Kirche, *Charles H. Brent*, gegründet, hat sie sich zum Ziele gesetzt die wahre, wirkliche Vereinigung aller christlichen Kirchen im Glauben und in der Verfassung. Sie will also der echten Unionsidee dienen. Als

⁵¹ Ebenda 9.

⁵² Ebenda 65 steht ein lateinisches Schreiben des altkatholischen Erzbischofs von Utrecht, Franz Kenninck, an den anglikanischen Erzbischof von Canterbury, in dem diese Anerkennung zum Ausdruck gebracht ist. In gleichem Sinne spricht sich der 10. Internationale Altkatholikenkongreß in Bern (2. bis 4. September 1925) aus. (Ebenda 171.)

⁵³ Eine Liste der ostkirchlichen Teilnehmer siehe Internationale kirchliche Zeitschrift N. F. 15, 1925, 281.

⁵⁴ Vgl. dazu *Pfeilschifter*, a. a. O. 26.

⁵⁵ Vgl. *Macfarland*, a. a. O. 18—24; *Pfeilschifter*, a. a. O. 14—23; *Wallau*, a. a. O. 77—84; *A. W. Schreiber*, Internationale kirchliche Einheitsbestrebungen. Leipzig 1921, 16—18; *Mulert*, a. a. O. 474 f.; *F. Heiler*, a. a. O. 263 ff.

Grundlage der Einigung soll das sogenannte „Lambethviereck“ gelten, das folgende vier Punkte umfaßt: 1. die Heilige Schrift als Glaubensregel, 2. das Apostolicum und Nicänum als Glaubensbekenntnisse, 3. die beiden von Christus selbst eingesetzten Sakramente der Taufe und Eucharistie, 4. der Episkopat, der hinsichtlich seiner Methoden nach Ländern und Völkern verschieden zu gestalten ist⁵⁶. Mit rührendem Eifer haben die Führer dieser Bewegung und Organisation insbesondere der 1924 gestorbene Generalsekretär *R. H. Gardiner*, ein edler amerikanischer Laie, eine Zusammenkunft aller christlichen Kirchen zur Aussprache über die Fragen der Wiedervereinigung in ihrem Sinne erstrebt. Sie ist auch nach vielen Vorarbeiten im Jahre 1920 in Genf zustande gekommen. Alle erreichbaren Kirchen waren eingeladen, auch die römisch-katholische. Abgesandte der „Konferenz“ sprachen bei Papst Benedikt XV. vor. „Er nahm die Abgesandten zwar sehr freundlich auf, lehnte aber ebenso entschieden mündlich wie mit absoluter Eindeutigkeit schriftlich die Teilnahme an einem allgemeinen Kongreß für die Einheit der Kirche ab⁵⁷.“ Außer der römisch-katholischen Kirche hatten alle großen Kirchengemeinschaften offizielle oder inoffizielle Vertreter nach Genf entsandt. Doch zeigten sich auch die großen dogmatischen Gegensätze, besonders zwischen den orthodoxen Kirchen des Ostens und den protestantischen Kirchen. Wortführer der Orthodoxen war u. a. der schon genannte Metropolit von Nubien, *Nikolaos Evangelides*. Mit Freimut betonte er, für die Ostkirche komme als letztes Ziel nur die echte Union in Frage, d. h. die Rückkehr aller andern in den Schoß der orthodoxen als der einzig wahren Kirche Christi⁵⁸. Darum schlugen die Orthodoxen in Genf eine moralische Union vor; man solle eine Liga der Kirchen gründen, „die im Geiste einer christlichen Solidarität den Zweck verfolgen sollte, die christlichen Lehren durchzusetzen und im Geiste gegenseitiger Liebe die vielen Mißverständnisse zwischen den christlichen Kirchen allmählich zu beseitigen⁵⁹.“ Dieser Vorschlag lenkt freilich von dem eigentlichen Ziel der „Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung“ ab, ist aber insofern interessant, als er zeigt, daß die Orientalen an eine eigentliche Union auf dem Wege von Konferenzen, die stets mit Kompromissen arbeiten, nicht glauben. So lief denn auch die Genfer Tagung aus, ohne daß man der wahren Union wesentlich nähergekommen wäre. Ein in Genf eingesetztes Fortsetzungs- und Geschäftskomitee, in dem alle auf der Tagung gewesenen Kirchengemeinschaften vertreten sind, soll die Bewegung weiterführen und eine große Weltkonferenz für 1927 in Washington vorbereiten.

⁵⁶ Zuerst wurden diese vier Punkte von der Lambethkonferenz der anglikanischen Bischöfe im Jahre 1888 aufgestellt.

⁵⁷ *Wallau*, a. a. O. 78; *Schreiber*, a. a. O. 18. — Einen Bericht über die Genfer Konferenz vom Jahre 1920 findet man außer in der genannten Literatur in: „Internationaler kirchlicher Zeitschrift“ 10, 1920, 263—272.

⁵⁸ *Pfeilschifter*, a. a. O. 23.

⁵⁹ *Pfeilschifter*, a. a. O. 20; vgl. auch *Wallau*, a. a. O. 143.

Huldigt die vorstehend besprochene „Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung“ der echten Unionsidee, so zwei andere bedeutsame protestantische Gründungen der unechten Unionsidee, d. h. sie verzichten von vornherein auf eine Einigung im Glauben. Es ist der „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ (The World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches) und „die Weltkonferenz für praktisches Christentum“ (The World Conference on Life and Work). Jener wurde gegründet am 2. August 1914 zu Konstanz am Bodensee, also zu Beginn des Weltkrieges — ein tragisches Geschick für eine Vereinigung, welche die Freundschaft der Kirchen und Völker zu pflegen gewillt ist⁶⁰. Die Anregung dazu war von anglikanischer Seite ausgegangen. Präsident des „Weltbundes“ ist der Erzbischof von Canterbury. Wie bei seiner Gründung festgelegt wurde, ist das Ziel des Bundes nicht die kirchliche Einigung, sondern der Zusammenschluß aller christlichen Kirchen, um gewisse gemeinsame Interessen, zumeist politischer und sozialer Art, zu vertreten. Man will vor allem die internationale Freundschaft der Völker und die soziale Gerechtigkeit pflegen. In dem Weltbunde sind alle großen Kirchen, von den Orthodoxen des Ostens bis zu den Protestanten der verschiedenen Richtungen, vertreten. Die katholische Kirche fehlt. Im Weltkriege war natürlich die Tätigkeit des Bundes sehr gehemmt, dagegen nach demselben hat er eine rührige Tätigkeit entfaltet. Mehrfach fanden in den letzten Jahren Konferenzen statt, auf denen die verschiedenen Interessenfragen erörtert wurden, so 1922 in Kopenhagen, 1923 in Zürich, 1924 in Oxford, 1925 in Stockholm. Der leitende Gedanke des Weltbundes hat den Vorzug der unmittelbaren Durchführbarkeit. Da er die inneren Verhältnisse der Kirchen in jeder Beziehung unberührt läßt, ist eine Einigung in praktischen Fragen um so eher möglich. Seine Arbeit ist zwar keine eigentliche Unionsarbeit, aber der Zusammenschluß so vieler Kirchen auf nichtkirchlichem Gebiete wird auch dem Unionsgedanken irgendwie förderlich sein.

Verwandt mit dem Weltbund, aber doch anders geartet ist die von der „Weltkonferenz für praktisches Christentum“ getragene Bewegung und Organisation⁶¹. Auch sie will die Kirchen in ihrer konfessionellen Eigenart unangetastet wissen, wie das bei dem oben dargelegten (S. 225) grundsätzlichen Standpunkt ihres Hauptführers *N. Söderblom* selbstverständlich ist. Aber sie will andererseits mehr als einen bloßen Zweckverband, in dem jede Kirche für sich allein steht. Ausgehend von dem Gedanken, daß jede Kirche in ihrer Sonderart berechtigt ist, wie die verschiedenen Zweige eines Baumes, will sie die Kirchen zu einem Bunde zusammenschließen, der als solcher eine Einigung darstellt und in all den Fragen gemeinsam vorgeht, die nicht in das Gebiet der konfessionellen Eigenart fallen, also vor allem in den Fragen des praktischen Christenlebens. Die Wurzel

⁶⁰ Vgl. *Macfarland*, a. a. O. 194—199; *Mulert*, a. a. O. 474; *Wallau*, a. a. O. 65—70; *Pfeilschifter*, a. a. O. 13 f.; *Schreiber*, a. a. O. 11—16; *F. Heiler*, a. a. O. 289.

⁶¹ Vgl. *Macfarland*, a. a. O. 16 ff.; *Mulert*, a. a. O. 475; *Wallau*, a. a. O. 71—76 u. 146 bis 151; *Pfeilschifter*, a. a. O. 27—32; *Schreiber* 18 ff.; *F. Heiler* a. a. O. 285 ff.

dieser Arbeit soll der Geist Christi, die Liebe sein, die allen Kirchen gemeinsam ist. So ist das Ziel von Life and Work die Einheit in der Liebe, nicht die Einheit im Glauben. Diese Einheit in der Liebe nennt *Söderblom* auch „evangelische Katholizität“⁶². Gegründet wurde die Konferenz für praktisches Christentum im Jahre 1919 im Haag und im Jahre 1920 fand in Genf unmittelbar vor der Konferenz für Glaube und Verfassung eine solche dieser Bewegung und Organisation statt. Die Tagung verlief ganz im Sinne *Söderbloms*, ihres geistigen Vaters, und ein dort gebildeter Fortsetzungsausschuß unter seinem Vorsitze sollte ihr Werk weiterführen. In diesem Ausschuß sind vertreten „Glieder der englischen Staatskirche, der schottischen Staatskirche, der freien Kirchen von Großbritannien, der meisten Kirchen von Europa und Amerika und der orientalischen orthodoxen Kirche“⁶³. Mehrere vorbereitende Sitzungen desselben (Peterboro [England] 1921, Helsingborg [Schweden] 1922, Amsterdam 1923) führten zu der großen Versammlung der in Life and Work zusammengeschlossenen Kirchen zu Stockholm vom 19. bis 30. August 1925⁶⁴. Sie sollte ein Weltkonzil der christlichen Kirchen sein, die in der Tat fast vollzählig hier vertreten waren. Die römisch-katholische Kirche hatte auch hierbei die Teilnahme aus den bekannten dogmatischen Gründen abgelehnt, dagegen nahmen einige Katholiken für sich als Beobachter oder Zuschauer teil⁶⁵. Entsprechend dem Charakter des ganzen Unternehmens wurden in Stockholm die praktischen Fragen des Christentums erörtert, die theoretischen ließ man außer acht. In einer „Botschaft“, die mit allen gegen vier Stimmen angenommen wurde, wird das Ergebnis der Tagung kurz zusammengefaßt. Als Grundthema gibt die „Botschaft“ an: „Auf seinen Ruf hin: ‚Folge mir nach‘, haben wir unter seinem Kreuz die Pflicht anerkannt, sein Evangelium auf allen Gebieten des menschlichen Lebens zu der entscheidenden Macht zu machen — im industriellen, sozialen, politischen und internationalen Leben“⁶⁶. Das Urteil über Stockholm ist ein sehr verschie-

⁶² Vgl. seinen Aufsatz: „Die Aufgabe der Kirche: internationale Freundschaft durch evangelische Katholizität“ in „Die Eiche“ 7, 1919, 129 ff. Über den Begriff der „evangelischen Katholizität“ bei *Söderblom* siehe auch *Wallau*, a. a. O. 312 ff. *Wallau* glaubt, zwischen dem Begriff *Söderbloms* und *F. Heilers* einen Gegensatz feststellen zu müssen. Dieser verstehe unter „evangelischer Katholizität“ „ein erneuertes, in neuem Geiste aufgebautes römisches Kirchentum“, 309, *Söderblom* dagegen die Einheit der christlichen Kirchen vom reformatorischen Standpunkte aus, „einen Liebesbund der Christenheit“, 314. Demgegenüber zeigt *Heiler* meines Erachtens mit Recht, daß er im wesentlichen mit *Söderblom* hinsichtlich des Begriffes der evangelischen Katholizität einig sei. (*F. Heiler*, Der Streit um die evangelische Katholizität. Meine Stellung zu Erzbischof *Söderblom*, a. a. O. 179—198.) Über diese Kontroverse siehe auch *Peter Katz*, *Nathan Söderblom*. Halle a. d. Saale o. J., 106—113.

⁶³ *Macfarland*, a. a. O. 17.

⁶⁴ Unter den zahlreichen Äußerungen über diese Tagung sei besonders hingewiesen auf: *F. Heiler*, a. a. O. 37—150; *Pribilla*, a. a. O. 5—12.

⁶⁵ In Stockholm waren zugegen u. a. Prof. Hermann Hoffmann, Breslau, und Prof. Aufhauser, München. Vgl. *Una Sancta* 1926, 461—465.

⁶⁶ Den Wortlaut der Botschaft siehe *J. Schneider*, Kirchliches Jahrbuch der evangelischen

denes gewesen: nicht nur auf katholischer Seite hat man an der Tagung Kritik geübt, sondern auch auf protestantischer Seite gab es neben begeisterten Lobrednern auch scharfe Kritiker. Jedenfalls gilt auch hier, was schon oben bei dem Weltbund gesagt wurde: bei der Zersplitterung der nichtkatholischen Christenheit, besonders der protestantischen, und bei der Aussichtslosigkeit, die verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften im Glauben zu einigen, hat die Weltkonferenz für praktisches Christentum den Vorzug der unmittelbaren Durchführbarkeit. Freilich stehen diesem Vorzug auch manche Schwächen gegenüber: eine Einigung in praktischen Fragen scheint auf die Dauer ohne eine solche auch in den theoretischen Grundlagen des Handelns nicht durchführbar, und der Einfluß der Stockholmer „Konzilsbeschlüsse“ auf die einzelnen dort vertretenen Kirchen steht noch aus.

An letzter Stelle der von protestantischer Seite ausgehenden Einigungsbestrebungen sei der „hochkirchlich-ökumenische Bund“ erwähnt. Über seine Entstehung und seine Grundsätze habe ich in *dieser Zeitschrift* 3 (1926) 187—190 berichtet. In einem längeren Schreiben an die Schriftleitung macht der Herausgeber der „Una Sancta“, Prof. Dr. A. v. Martin, auf zwei Punkte aufmerksam, die, wie er glaubt, von mir nicht richtig dargestellt seien. Es ist erstens der Kirchenbegriff des Bundes. Von einer „Relativierung“ desselben könne keine Rede sein, da der Bund jedem Mitgliede, auch den römisch-katholischen, ihre Auffassung lasse. Wenn in einem Artikel der U. S. eine derartige Auffassung zum Ausdruck komme, so sei das die Privatmeinung des Verfassers, nicht des Bundes selbst. Für alle Mitglieder verpflichtend seien nur die Grundsätze, weiter nichts, und in diesen sei nichts enthalten, was mit dem Dogma der römischen Kirche unvereinbar wäre. — Zweitens betont A. v. Martin, das Ideal des Bundes sei nicht die Rückkehr zu der „alten, ungeteilten Kirche“ als historischer Erscheinung. „Vielmehr“, so sagt er, „bedeutet ‚die alte ungeteilte Kirche‘ uns nur: einerseits das verkörperte Symbol jener idealen Einheit, die als Ziel — auf Grund der Verheißung des Herrn (Jo 17) — vor uns steht, und andererseits die (in den ökumenischen Bekenntnissen gegebene) objektive Grundlage, auf deren Boden schon heute Angehörige verschiedener christlicher Konfessionen sich — unbeschadet ihrer in manchen, und speziell im Kirchenbegriff, divergierenden Anschauungen — zusammenfinden können.“ Gerne gebe ich dieser näheren Erläuterung eines der Führer des „hochkirchlich-ökumenischen Bundes“ Raum und stelle fest, daß es nicht die Absicht und das Ziel des Bundes ist, auf einem bestimmten Weg das letzte Ziel, die Wiedervereinigung im Glauben, also die echte Union, zu erstreben, sondern daß er in allen Kirchen nur vorbereitende Arbeit leisten will, indem er die Geister aufgeschlossen und empfänglich machen will für den ökumenischen Gedanken, und zwar durch Betonung des Gemein-

Landeskirchen Deutschlands. 1926, 16—19; die zitierte Stelle S. 16. Eingehend besprochen wird die „Botschaft“ von H. Sierp in „Stimmen der Zeit“ 110, 1926, 192—206.

samen. „Freilich wird die Hervorkehrung des Gemeinsamen mit aller Behutsamkeit im Lichte der Wahrheit und Gerechtigkeit geschehen müssen, wenn sie nicht gerade das Trennende schärfer zum Bewußtsein und Ausdruck bringen will“, meint *Pribilla* zu der Aufgabe, die sich der Bund gestellt hat⁶⁷. Jedenfalls stellt der „hochkirchlich-ökumenische Bund“ eine besondere Erscheinung dar neben den übrigen Bewegungen und Organisationen im Dienste des Wiedervereinigungsgedankens. Sein letztes Ziel ist die echte Union, die Union des Glaubens. Aber da dieses Ziel vorläufig nicht erreichbar ist, will er die Christen aller Bekenntnisse zu einer vorläufigen Einheit zusammenschließen, deren tragender Grund das in allen Kirchen zu weckende ökumenische Bewußtsein sein soll, das in gewissen vorhandenen Gemeinsamkeiten schon jetzt seinen konkreten Ausdruck findet. Der Bund betrachtet es also nicht als seine Aufgabe, die Christenheit in gewissen praktischen Fragen zusammenzuschließen, wie die vorher besprochenen Organisationen, sondern die Pflege der ökumenischen Gesinnung ist seine nächste Aufgabe. Neuestens ist nun aber eine Stellungnahme der Kirche gerade zu diesen Bestrebungen erfolgt. Das hl. Offizium hat am 11. April 1927 erklärt, auf den „hochkirchlich-ökumenischen Bund“ sei die Instruktion vom 4. Juli 1919, welche zu den in England auftauchenden Wiedervereinigungsbestrebungen Stellung nimmt, sinngemäß anzuwenden. Demnach ist Katholiken die Beteiligung am „hochkirchlich-ökumenischen Bund“ oder an der Zeitschrift „Una Sancta“ verboten. In gleichem Sinne spricht sich auch eine Verfügung S. Eminenz des hochwürdigsten Herrn Kardinals und Erzbischofs Schulte von Köln vom 20. Mai d. J. (Kirchl. Anz. 1927, S. 55 f.) aus.

4. Es ist ein buntes Bild der verschiedenartigsten Wiedervereinigungsbestrebungen, das wir unseren Lesern vorführen konnten. Fragen wir zum Schluß: Welches ist das Ergebnis all dieser Bestrebungen?, so müssen wir antworten: Weder jene Bemühungen, die auf die eigentliche und vollkommene, die echte Union abzielen, noch jene, die sich mit der Einigung in praktischen Fragen, also mit der unechten Union begnügen, haben bis zur Stunde ein wirklich befriedigendes Ergebnis gehabt. Eine Einigung im Glauben ist unter den christlichen Kirchen nicht zustande gekommen. Am ehesten wäre wohl eine solche zu erzielen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Ostkirche, weil ihr Dogma auch heute noch in vielem übereinstimmt. Andererseits dürfen die Schwierigkeiten nicht verkannt werden, die hier vorliegen: die seit Jahrhunderten bestehende Spannung, die Zersplitterung der Ostkirche in zahlreiche Nationalkirchen, die in starker Abhängigkeit von den jeweiligen Staaten sind, der Gegensatz des Dogmas, der durch die mittelalterliche und neuzeitliche Entwicklung des abendländischen Katholizismus noch verstärkt worden ist. So scheint auch hier bei den Kirchen die innerlich am meisten verwandt sind, der Ausblick in die nächste Zukunft kein günstiger zu sein. Das gilt in erhöhtem Maße, wenn man

⁶⁷ *Pribilla*, a. a. O. 14.

an die Einigungsmöglichkeit zwischen den katholischen Kirchen, der abendländischen und morgenländischen, und den protestantischen Kirchen, die anglikanische miteingeschlossen, denkt. Hier ist der Unterschied, ja der Gegensatz auf dogmatischem Gebiete so groß, daß an eine Wiedervereinigung in größerem Ausmaße nicht zu denken ist. Von der wahren Einheit des Christentums, die die Einheit des Glaubens ist, sind wir noch weit entfernt.

Die Einsicht in die derzeitige Unmöglichkeit einer vollkommenen Einigung im Glauben, dazu ihr relativistischer Standpunkt, hat führende Persönlichkeiten der protestantischen Christenheit dazu geführt, sich mit der unechten Union, der Einigung in den praktischen Fragen, zu begnügen. Bei diesen Bemühungen ist ein gewisser Erfolg festzustellen. Die Stockholmer Tagung mit ihrer „Botschaft“ ist gewiß ein Ereignis, das einzig in seiner Art dasteht. Andererseits dürfen wir, wie schon hervorgehoben, diese unio in practicis nicht überschätzen. Auf die Dauer wird sich die Loslösung des Ethos vom Logos, wie sie in diesen Bestrebungen grundsätzlich vollzogen wird, wohl nicht als haltbar erweisen. Auch ist es zweifelhaft, ob die Stockholmer Botschaft mit ihren ethischen Forderungen einen wirklich durchschlagenden Erfolg haben wird. Die Zukunft muß es erst lehren.

Trotz dieser Bedenken, die wir gegenüber den vielfältigen außerkatholischen Einigungsbestrebungen haben, wollen wir uns als Katholiken doch auch wieder darüber freuen. In ihnen ist die große und starke Sehnsucht nach der Einheit aller Christen erwacht. Mögen uns auch die Wege, auf denen man diese Einheit sucht, nicht in allem zweckentsprechend, ja das Ideal der echten Union durch Ersatzmittel zu trüben scheinen: die Sehnsucht nach der Einheit ist in den Herzen erwacht, und ihre lebendige Kraft wird auch in der Zukunft nicht erlahmen. Helfen wir darum mit durch unser Interesse, vor allem aber durch unser Gebet, damit das heilige Feuer dieser Sehnsucht immer mehr in den Herzen aller Christen ohne Ausnahme lodere. Dann wird durch Gottes Gnade der Christenheit einmal, wenn auch erst in weiter Ferne, die wahre und vollkommene Einheit in der wahren Kirche Christi geschenkt werden und so der schon eingangs erwähnte Herzenswunsch des göttlichen Erlösers erfüllt werden, den er am Vorabend seines Leidens ausgesprochen hat: „Damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns seien, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast“ (Jo 17, 21—23).

Neuzeitliche Unterrichtsweise und geoffenbarte Wahrheit.

Von Prof. Dr. Franz Joseph Peters in Bonn.

Die Schularbeit der Gegenwart sagt sich los von den früheren Methoden und erstrebt eine tiefgreifende Umgestaltung der ganzen Jugendunterweisung. Die neue Richtung nennt sich mit Vorliebe „Arbeitsschule“, jedoch wird dieser Begriff auf so viele und verschiedene Wege und Vorschläge angewendet, daß es ratsam erscheint, nach Möglichkeit auf das Schlagwort zu verzichten und unmittelbar an die einzelnen Ziele des neuzeitlich umgestellten Unterrichtes heranzugehen¹. Gleich zu Anfang sei darauf aufmerksam gemacht, daß diese modernen Ideen keineswegs bloße Modeartikel und Eingebungen der Neuerungssucht und Willkür sind; sie wachsen vielmehr empor aus den Grundtiefen pädagogischen Wollens und Gestaltens und wurden von hervorragenden Pädagogen früherer Jahrhunderte bereits vertreten. *Michel de Montaigne* († 1592) schreibt z. B. in einem Essai über die Erziehung der Kinder: „Bei uns schreit man dem Schüler nur unaufhörlich die Ohren voll, als ob man vermittels eines Trichters die Weisheit eingießen könnte. Seine Aufgabe besteht dann in nichts weiterem als zu wiederholen, was man ihm vorgesagt hat. Das muß der Lehrer besser machen. Er muß von vornherein, je nach dem Fassungsvermögen des Knaben, den er zu bilden hat, damit beginnen, ihn selbst seine Kraft erproben zu lassen. Er muß so verfahren, daß der Knabe an dem Stoffe Gefallen findet, ihn selbst wählt und scheidet. Bald muß er ihm den Weg zeigen, bald ihn von ihm finden lassen. Er soll nicht selbst alles bieten und in einem fort sprechen, er muß den Schüler auch seinerseits zu Worte kommen lassen . . . Es ist gut, wenn er den Zögling vor sich hertragen läßt, damit er seine Gangart beurteilen lernt und weiß, wie weit er sich herablassen muß, um sich seiner Fassungskraft anzupassen.“ Weiter bemerkt er: „Unser Zögling soll nicht seine Aufgabe hersagen, sondern sie vielmehr ausführen. In seinem Tun und Handeln soll er sie wiederholen².“ Auch die Religion sei in solcher Art zu behandeln;

¹ Über einschlägige Literatur vgl. die Referate in *dieser Zeitschrift* I (1924) 87 ff. und III (1926) 277 ff. Eine sehr sorgfältige Zusammenstellung der Werke und Aufsätze gibt *A. Burkert*, Evangelischer und katholischer Religionsunterricht im Lichte des Arbeitsschulgedankens. Union, Deutsche Verlagsgesellschaft, Berlin (1926). Bei Beurteilung des katholischen Standpunktes würdigt der Verfasser nicht genug den Tatbestand, der im gegenwärtigen Artikel näher dargelegt wird. — Eine neue Reihe von Unterrichtsbeispielen nach den Gedanken der Arbeitsschule veröffentlicht *O. Eberhard* unter dem Titel: Lebendiger Religionsunterricht. J. F. Steinkopf, Stuttgart 1925. Manches Anregende aus der Praxis des protestantischen Religionsunterrichtes findet sich darin zusammengetragen; leider geht es nicht ohne eine schwere konfessionelle und pädagogische Entgleisung auf S. 109 ff. ab.

² *Montaigne*, Über die Erziehung der Kinder. Deutsch von L. Wattendorff. Paderborn 1894, 39 u. 74.

das sagt sogar *Fr. Fröbel* († 1852), der katholischerseits als „Mitbegründer der modernen unchristlichen Pädagogik“ betrachtet wird³. Er bemerkt: „Frühe Arbeit, der inneren Bedeutung derselben angemessen geleitet, befestigt und erhöht die Religion. Religion ohne Werkthätigkeit, ohne Arbeit läuft Gefahr, leere Träumerei, nichtige Schwärmerei, gehaltloses Phantom zu werden, so wie Arbeit, Werkthätigkeit ohne Religion den Menschen zum Lastthier, zur Maschine macht. Arbeit und Religion sind ein Gleichzeitiges, wie Gott, der Ewige, von Ewigkeit schuf. Würde dies erkannt, würden die Menschen von der Wahrheit dieses durchdrungen sein, würden sie derselben gemäß im Leben handeln und wirken: bis zu welcher Stufe würde sich das Menschengeschlecht bald erheben!“⁴

Man hat oft die Frage gestellt, ob wir uns in unserer Katechese den neuzeitlichen Strömungen anschließen sollen. Das erweckt den Anschein, als gelte es nur, ein Verfahren, das heutzutage in den Schulfächern Deutsch, Geschichte, Rechnen usw. beliebt ist, auf das Schulfach Religion, bzw. Katechismus zu übertragen. Das klingt so, als sei die Katechetik lediglich eine Anwendung allgemeiner methodischer und didaktischer Normen auf die religiösen Lehrstoffe. Gegen eine solche Einschätzung wehrt sich aber die Katechetik der Gegenwart mit aller Kraft und mit vollem Recht. Sie betont ihre Zugehörigkeit zur Pastoraltheologie, d. h. sie will ihrem Wesen nach Anleitung geben zur religiösen Sorge um die Seele des Kindes. Erziehung, nicht allein Lehre ist ihr Ziel. Demnach formulieren wir die Frage so: Kommt die katholische Katechetik aus ihren eigenen Lebensinteressen zu den neuzeitlichen Formen der Unterweisung? Wenn ja, dann muß jeder Katechet sich mit ihnen theoretisch und praktisch vertraut machen. Wenn nein, bleibt zu untersuchen, ob man es dem Gutdünken des einzelnen überlassen kann, sich der neuen Richtung anzuschließen, oder ob man ihn davon abhalten muß. Die Frage soll hier auf den Kernpunkt des katholischen Religionsunterrichtes, auf die geoffenbarte Wahrheit, eingeschränkt werden; als Glaubens- und Sittenlehre erhält sie im Katechismus ihre Ausprägung, liegt aber auch allen anderen Zweigen des Religionsunterrichtes zugrunde.

Unsere Untersuchung wird zunächst kurz die Leitgedanken der neuzeitlichen Unterrichtsweise herausstellen, sodann ihre Beziehung zur geoffenbarten Religion klarlegen und endlich die einzelnen unterrichtlichen Maßnahmen durchgehen, die für den Religionsunterricht empfohlen werden.

I.

1. Die Eigenart der neuzeitlichen Schularbeit charakterisiert sich am deutlichsten in der Losung: „Durch Selbstthätigkeit zur Selbständigkeit.“

³ A. Knecht im Kirchenlexikon. 2. Aufl., Bd. VII (1891) 464.

⁴ *Fr. Fröbel*, *Menschenenerziehung*. Herausgegeben von Fr. Seidel. Wien und Leipzig 1883. 25 f. — Das Geschichtliche ausführlich in *E. Burger*, *Arbeitspädagogik*. 2. Aufl., Leipzig 1923.

Namentlich der Pädagogenkreis um *Hugo Gaudig* bezeichnet das Tun aus eigenem Antrieb als bedeutsamstes Merkmal der neuen Schule. In ihr ist das Kind Arbeitgeber und Arbeitnehmer zugleich. „Aus der Berührung des Kindergeistes mit dem Gegenstande der Arbeit sollen sich von selbst die Impulse zur geistigen Arbeit ergeben⁵.“ Nicht was das Buch sagt, was fremde Augen und Ohren wahrgenommen, was Autoritäten und Vorgesetzte denken, wird das Kind aus dem Unterrichte erfahren; alles dieses tritt in den Hintergrund, und aus dem unmittelbaren Erfassen der Sache selbst fühlt sich der Geist angeregt zu produktiver Tätigkeit, nicht bloß zu rezeptivem und reproduktivem Verhalten. Das Kind gewinnt den Unterrichtsstoff durch eigenes Erarbeiten. Sache des Lehrers ist darum auch nicht Darbietung oder Übermittlung, sondern Anstoß und Führung. Immer wieder soll er im Unterrichte sagen: „Fragt mich, zweifelt doch an allem, was ich euch sage! Sitzt doch keinen Augenblick stumpfsinnig da! Nehmt doch nicht alles blindlings hin! Grübelt doch nach! Äußert doch Bedenken!“⁶ Auf weite Strecken nimmt der Unterricht dadurch die Gestalt der Problembehandlung an. Auch an die religiösen Fragen führe man das Kind kritisch heran. Der Religionsunterricht soll geradezu die Problematik der christlichen Religion vor den Augen der Jugend entrollen⁷. Die Vertreter dieser Forderung bezwecken also, daß die Schüler sich das religiöse Bildungsgut selbst erarbeiten, daß sie ihren Standpunkt gegenüber den religiösen Problemen selbsttätig und in gewissem Grade selbständig erringen.

2. Mit diesem Verfahren will die neue Schule aber nicht einem einseitigen Intellektualismus das Wort reden. Alle Kräfte des Kindes sollen ausgelöst und zu freier Tätigkeit gebracht werden, namentlich das Gemüt. Darum spielt neben dem Erarbeiten das Erleben eine so große Rolle. Wenn der Unterrichtsgegenstand der Kindesseele unmittelbar nahegebracht wird, vermag er am leichtesten, auch die emotionale Sphäre zu beeinflussen, nämlich durch seine Werte. *Otto Eberhard*, einer der tüchtigsten Vorkämpfer für den Umbau des Religionsunterrichtes auf protestantischer Seite, definiert: „Ein Erlebnis haben, heißt im pädagogischen Sinne: Werte sehen, Werte setzen, Werte verwirklichen⁸“. Der gute Unterricht weckt im Kinde die Wertgefühle der Hochachtung, der Begeisterung über das Gute, des Unwillens und der Entrüstung über das Böse, und was sonst noch auf der reich ausgestatteten Werttafel sich vorfindet. Dazu vermittelt er eine möglichst konkrete Anschauung; denn das Wertfühlen folgt auf die Wertschau. So hat die Schularbeit auch ihre einwärts gekehrte Seite. Die Seele verhält sich beim Erlebnis nicht etwa bloß leidend, sie läßt sich nicht untätig ergreifen, gestalten und wandeln, sondern sie ist immanent tätig durch innere Hingabe an den erlebten Wert und, wenn es sich um einen sittlichen Wert

⁵ *H. Gaudig*, Die Schule im Dienste der werdenden Persönlichkeit. Leipzig 1917. Bd. I, 9.

⁶ *P. G. Münch* zitiert bei *A. Burkert*, Evangelischer und katholischer Religionsunterricht, 33.

⁷ Belege bei *A. Burkert* a. a. O. 33—37.

⁸ *O. Eberhard*, Arbeitsschulmäßiger Religionsunterricht. Stuttgart 1924. 2. Aufl., 123.

handelt, durch die persönliche Reaktion des Gewissens auf das in der Anschauung erfaßte Wertbild. Eine solche Hingabe kann nicht erzielt werden durch rein abstrakte Sätze, die unpersönlich, unanschaulich, lebensfremd und unpsychologisch an das Kind herangebracht werden; Lebensfrische und Lebensnähe verlangt die heutige Schule.

3. Das Erleben, so stark und innerlich es auftreten mag, schließt den seelischen Vorgang nicht ab; erst das selbständige Handeln vollendet und krönt ihn. Der aus dem Erlebnis gewonnene Eindruck kristallisiert sich zu einem Vorsatz. Doch auch dieser genügt der neuen Schule nicht; denn sie will Lebensschule und Tatschule sein. Darum kann sie sich vor allem mit bloßem Reden über Vorsätze nicht zufrieden geben; sie verlangt Taten, sie will üben. Das Üben darf nicht im alten Sinne gefaßt werden als Einüben, als Nachsprechen des Vorgesagten zu gedächtnismäßiger Aneignung, sondern als freitätiges Ausüben innerhalb und außerhalb der Schule. Hierbei übernimmt die Schule noch ein letztes: die Kontrolle, die Rechenschaft über das Auszuübende. Auch das Handeln darf nur von der Sache angeregt sein. Sie drängt zu einer bestimmten Stellungnahme, einem Vorsatz, sie nötigt zu selbstverantwortlicher Ausführung und damit auch zu späterer Rechenschaft. Nicht weil der Lehrer es will und danach fragt und darauf hält, sondern weil die Sache selbst an die Seele des Schülers ihre Forderung stellt, und weil die Seele das Gewicht ihres Gebotes empfindet, darum der Vorsatz und die Tat. Dabei muß dem Schüler für das Ausüben gleichfalls Freiheit und Selbständigkeit gewährt werden. Er wählt selbst aus, worauf er seinen Willen festlegen will. Er sucht die Gelegenheiten aus, bei denen er die Vorsätze zur Ausführung bringt. Nur durch solch freies Tun, nicht durch stets wiederholte fremde Antriebe kommt das Kind zu der Selbständigkeit, die das Leben von ihm fordert, und die das eigentliche Ergebnis der neuen Schulbildung sein soll. Noch eine besondere, für die Gegenwart vor allem wichtige Note erhält die Übung, weil sie auch das Leben und Handeln in der Gemeinschaft bezweckt. Unsere Schule darf keine isolierende Individualpädagogik treiben; ihr liegt ob, die sozialen Triebe und das soziale Empfinden zu entwickeln und zu stärken, soziale Hilfsbereitschaft und Arbeitswilligkeit zu pflegen.

Auf drei Worte stellen wir somit die Besonderheit der neuen Unterrichtsweise: selbsttätiges Erarbeiten des Stoffes, persönliches Erleben aus unmittelbarer Berührung mit dem Gegenstand und selbständiges Handeln in lebensrichtiger Verwertung des Erarbeiteten und Erlebten.

II.

In welcher Beziehung steht nun die geoffenbarte Religion zu dieser Methode?

1. Ein Erarbeiten der religiösen Wahrheit erlaubt sie nicht. Sie wendet sich Licht spendend an unseren Verstand mit Lehren, die von der göttlichen

Weisheit als kostbare Gabe an die suchende Menschheit ausgeteilt wurden. Die wichtigsten und wertvollsten dieser Lehren übersteigen die menschliche Vernunft, weil sie Geheimnisse im eigentlichen Sinne enthalten; durch diese Geheimnisse erhebt sich das Christentum hoch über alle anderen Religionen und Weltanschauungen und gibt uns objektiv sichere und subjektiv beruhigende Aufschlüsse über die wichtigsten Lebensfragen. Aus göttlichem Auftrage sorgt die kirchliche Lehrautorität für die Reinerhaltung und Verkündigung der Offenbarung unter den Menschen. Christus hat es so gewollt, daß seine Lehre durch die Kirche als Gabe des Himmels den Menschen vorgelegt werde. Durch seine Erziehung soll der Katholik daran gewöhnt werden, in allen religiösen Angelegenheiten zu fragen: Was sagt die Kirche dazu? Wie hat sie darüber entschieden? Welche Forderung stellt sie auf? Welche Grenze hat sie gezogen? Das ist die Richtschnur für das Denken und Wollen. Bestünde das Neue und Entscheidende eines zeitgemäßen Unterrichtes wirklich darin, daß der Schüler die Religion und das Christentum als Problem empfinden lerne, daß er an das religiöse Problem kritisch herantrete, und daß sich der Religionsunterricht darin erschöpfe, dann soll sich fürwahr ein Engel mit flammendem Schwerte vor unsere Katechese stellen und einem solchen Verfahren den Eingang wehren. Dann müssen wir aber noch weiter gehen und ein pädagogisches Prinzip generell bekämpfen, das derartige Konsequenzen zeitigt. Denn man wird sagen und hat schon gesagt, in eine Schule, deren oberster Grundsatz das selbsttätige Erarbeiten des Stoffes ist, paßt kein dogmatischer Religionsunterricht, keine konfessionelle Bindung⁹. Von den Autoren, die sich auf katholischer Seite um neuzeitlichen Ausbau des Religionsunterrichtes bemüht haben, wie *G. Götzl*, *H. Kautz*, *A. Holdschmidt*, *H. Schüßler*, *F. Weigl*, legt keiner eine Lehrprobe vor, in der die Schüler eine geoffenbarte Glaubens- oder Sittenlehre selbsttätig erarbeiten, so daß der Katechet zurücktreten könnte und die Klasse selbst die Arbeit leistete, d. h. sich das Arbeitsziel setzte, den Arbeitsweg wählte, die Ergebnisse formulierte und überprüfte. Wo gezeigt wird, wie im katholischen Religionsunterricht die Selbsttätigkeit geweckt und gepflegt werden kann, sind Stoffe der biblischen Erzählungen, der Liturgie, der religiösen Heimatkunde herangezogen, auch hie und da apologetische und asketische Fragen, aber niemals die göttliche Lehre selbst; denn das ist innerlich unmöglich. Darum sollten die katholischen Katecheten klipp und klar bekennen: Ein Selbstfinden und Selbsterarbeiten der geoffenbarten Wahrheit gibt es nicht, und wir wollen nicht durch untergeordnete, unterrichtstechnische Mittelchen den Anschein erwecken, als ob wir darauf ausgingen, es zu erschleichen oder vorzutäuschen. *H. Kautz* hat recht, wenn er schreibt: „Töricht ist es oder doch wenigstens gedankenlos, wenn große Teile der katholischen Erzieherchaft sich das Arbeitsschulgrundprinzip der ‚freien‘ geistigen Tätigkeit ohne weiteres aneignen, das nach seinem

⁹ So *P. G. Münch*, *Die Kunst, Kinder zu unterrichten*. Leipzig 1920.

inneren Wesen zum katholischen Christentum in direktem Widerspruch steht¹⁰.“ Die Fuldaer Bischofskonferenz leitet ihre Weisungen in betreff der neuen Unterrichtsgrundsätze mit der Erklärung ein: „Der Religionsunterricht kann durch den Arbeitsschulgedanken methodisch gewinnen, wofern 1. das Wesen des Religionsunterrichtes als Vermittlung des geoffenbarten Glaubensgutes voll gewahrt und 2. das Arbeitsschulprinzip in vernünftigen Grenzen bleibt¹¹.“

Das autoritative Verfahren bei der Vorlegung der Offenbarungslehren verpflichtet indessen nicht, von einer abstrakt oder theologisch formulierten Wahrheit auszugehen; im Gegenteil finden wir in der Offenbarung selbst, daß der göttliche Lehrmeister und seine Sendboten sich dem Vorstellungskreis ihrer Zuhörer anpassen. So hat auch der Katechet darauf zu achten, daß er in kindertümlicher Weise die Wahrheit dem Verstand und Gemüt nahebringt. Aus diesem Grunde empfehlen sich die veranschaulichende Behandlung der Münchener Methode, der in „Religion und Leben“ eingeschlagene Weg wie auch sonstige Mittel des neueren Unterrichtsverfahrens.

Ferner darf nicht übersehen werden, daß sich unser Religionsunterricht nach dem Lehrplan in konzentrischen Kreisen aufbaut. Die Hauptwahrheiten gelangen schon in der Grundschule zur Besprechung. Der Katechismus greift sie wieder auf und erweitert sie zu einer vollständigen Religionslehre. Die höhere Schule steckt das Stoffgebiet noch weiter ab; sie soll ihre Zöglinge auch anleiten, „den Stoff selbständiger zu durchdringen und darzustellen“ (Richtlinien von 1925). Damit bei der wiederholten Durchnahme der gleichen Themen das Interesse nicht erlahme, sucht der Katechet gemäß dem Standpunkte der Klasse nach neuen Gesichtspunkten und neuen Formen der Behandlung. Für die Mittelstufe höherer Lehranstalten verfaßte *Jos. Adrian* (Erfurt) ein Lehrbuch, bei dem man versucht sein könnte, von einem Erarbeiten der Klasse zu sprechen¹². Er veranlaßt die Schülerinnen zuerst, Umschau in der Wirklichkeit zu halten und festzustellen, wie das Religiöse in der heimatlichen Umgebung, in der Sprache, in heiligen Orten, Personen und Gebräuchen lebt und anschaulich hervortritt. Daran schließt er den zweiten Schritt: Unter Benutzung der Schulbibel beantworten sie die Frage, was Gott selbst in der Heiligen Schrift über die betreffende

¹⁰ *H. Kautz*, Neubau des katholischen Religionsunterrichtes. Kevelaer 1926. Bd. II, 48.

¹¹ Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln vom 1. November 1924, 99.

¹² *J. Adrian*, Weisheit aus des Höchsten Mund. Religionslehrbuch für die Mittelstufe der höheren Lehranstalten. K. Ohlinger, Mergentheim (1926). A. Ausgabe: für Lehrer: Der Diener der Wahrheit, I. Teil, 356 S.; B. Ausgabe für Schüler: Der Pfadfinder der Weisheit, I. Teil, 132 S. — Dazu als Quellenbuch: *J. Adrian*, Glaubensbekenntnisse und Glaubensentscheidungen. Ebenda, 51 S. — Beachtenswert ist auch das arbeitsschulmäßige Lehrbuch der katholischen Religion für Gymnasien und Realschulen von *L. Rogger*, das aus der pädagogischen und seelsorglichen Praxis der Schweiz herausgewachsen ist. A. Sander, Hochdorf 1923. — Für die Frauenschulen und ähnliche Anstalten gibt *M. Kreuser* in seinem lebenskundlichen Leitfaden Erste Lebenswende, Volksvereinsverlag, M. Gladbach 1926 unter dem Stichworte Werkstatt Winke für freiere Arbeitsweise.

Lehre sagt. Ein eigenes Quellenbüchlein macht es den Katechumenen möglich, auch Material herbeizuschaffen aus den kirchlichen Glaubensbekenntnissen und Glaubensentscheidungen. Nachdem so gleichsam kirchliche Gegenwart, Heilige Schrift und Glaubensentwicklung verhört worden sind, wird das Ergebnis zusammengefaßt, und es zeigt sich alsdann, daß der Katechismus genau dieselbe Lehre enthält. Wenn dieses Verfahren eine Anleitung zu selbständigem Erarbeiten der geoffenbarten Wahrheit sein sollte, müßte es selbstredend abgelehnt werden. Es ist nicht so, daß der einzelne Gläubige an die (liturgische und heimatliche) Tradition und an die Bibel gewiesen wäre, damit er aus diesen Quellen ermittle, was göttliche Wahrheit ist. Die Glaubensquellen sind vielmehr in erster Linie dem kirchlichen Lehramt übergeben, das sie rein erhalten, daraus schöpfen und den Gläubigen mitteilen soll. Die Katechumenen empfangen die Lehre der Kirche durch den vom Bischof gesandten Katecheten und den vom Bischof vorgeschriebenen Katechismus. *Adrians* Verfahren will davon nicht abweichen und die Schüler nicht etwa daran gewöhnen, ihre religiöse Lehrauffassung aus der Heiligen Schrift selbst zu eruieren. Er hat Katechumenen im Auge, die bereits den ganzen Katechismus und die Schulbibel durchgearbeitet und als Depositum von der Kirche entgegengenommen haben. Er geht aus von der bereits bekannten Glaubens- oder Sittenlehre, und alle Arbeitsschritte seines Unterrichtes auf dieser Stufe sind nicht Schritte zur Gewinnung der Wahrheit, sondern Fortschritte in selbsttätiger Aneignung der von der Kirche vorgelegten Lehre. Nicht der suchende oder zweifelnde Verstand steht am Anfang und Ausgangspunkte einer Unterrichtslektion, sondern die im Glauben angenommene Wahrheit. Die eigene Beschäftigung der Schüler mit Umschau, Heiliger Schrift und kirchlichem Bekenntnis kommt nur als Mittel in Betracht, diese Wahrheit dem Geiste noch vertrauter, klarer und wertvoller zu machen.

Als Ergebnis halten wir also fest, daß die neuzeitlichen Unterrichtsformen für uns nicht verwendbar sind zur Erarbeitung der geoffenbarten Wahrheit, sondern lediglich zur selbsttätigen, möglichst wirksamen Aneignung der christlichen Lehre.

2. Persönliches Erleben soll den ganzen Menschen zu Gott und Christus in unmittelbare Beziehung setzen. Manche Katecheten begegnen dem Ausdruck „Erleben“ mit Argwohn und Mißtrauen. Sie erblicken im Hintergrunde den Religionsbegriff *Schleiermachers*, der im Gefühl des Unendlichen, im Gefühl der Abhängigkeit vom Unendlichen das Wesen der Religion überhaupt erblickte. *R. Otto* hat in unseren Tagen *Schleiermachers* Grundauffassung wieder aufgegriffen und weiterentwickelt; *Fr. Niebergall* legt sie seiner religiösen Jugend- und Volkserziehungslehre zugrunde. Das Christentum muß sich dabei gefallen lassen, in Religionspsychologie aufgelöst und rein psychologisch analysiert zu werden.

Auf katholischer Seite hat *G. Wunderle* in seiner Studie „Das religiöse Er-

leben“ (1922) diesen Begriff genau untersucht und gegenüber den Einseitigkeiten der Auffassung Kants, Schleiermachers und der modernistischen Denker auf seinen wahren Wert zurückgeführt. Er sieht im religiösen Erleben nicht nur den subjektiven Affekt, sondern auch einen objektiven Beziehungspunkt, einen wesenhaften und wirklichen Gott. Er läßt das religiöse Gefühl nicht als Urphänomen der Religion und des Christentums gelten, sondern nimmt das religiöse Denken, die erkennende Vergegenwärtigung des Göttlichen, als Ausgangspunkt und Anstoß zu religiösem Erleben an. Dieses macht die Erkenntnis, die begriffliche Darstellung, den Beweis nicht überflüssig, es soll sie vielmehr begleiten, so daß mit der Erkenntnis die innere Ergriffenheit, mit der Klarheit die Wärme, mit der verstandesmäßigen Aufnahme die persönliche Anteilnahme und Hingabe erzielt werde.

Unsere Religion fördert ein solches Erleben. Die Glaubenslehren werden beispielsweise im Katechismus nicht in rein abstrakter, objektiver Form vorgelegt, sie finden sich an das apostolische Symbolum angeschlossen. Dieses aber ist eine persönlich gefaßte Bekenntnisformel. Es heißt ja: „Ich glaube an Gott, an Christus, an den Heiligen Geist, an die heilige katholische Kirche.“ Wer seine Kinder zu dem erzieht, was in diesen Worten steckt, der hat das religiöse Erleben nicht vernachlässigt. Ferner bringt der Katechismus eine Auswahl biblischer Texte. Wer sie vor den Kindern nicht bloß hersagt, sondern auch aus ihrem Zusammenhange, nach ihrem Gewichte zur Geltung kommen läßt, der übt das innere Erleben in mustergültiger Weise. Er wird sich z. B. bei der Vorbereitung des Abschnittes: „Gott ist ewig“ den Psalm 89 vornehmen, sich hineinversetzen in die Gesinnung und Anschauung des Sängers und dessen Gottesgedanken lebendig ergreifen. Er blickt in die Vergangenheit; Geschlecht auf Geschlecht geht er zurück bis zum ersten Elternpaar, und er muß bekennen: „Domine, refugium factus es nobis a generatione in generationem.“ In jedem Jahrhundert, in jeder Generation hat der Herr sich als Hort des Volkes erwiesen, unwandelbar in seinen Ratschlüssen und in seinem Wesen. Ja, noch weiter wandert der Geist des Psalmisten: „Ehe noch die Berge wurden und die Erde gebildet ward und ihr Umkreis, bist du, o Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Das Staunen, die Ehrfurcht, die fromme Anerkennung, die unmittelbare Anrede an Gott gibt dem Text einen erlebnismäßigen Charakter und fordert seiner Natur nach, daß er auch als Gebetsausdruck mit den Gesinnungen der Demut und des Vertrauens in der Katechese bestehe. Bei der Heiligkeit Gottes begnügt der Katechet sich nicht damit, zu sagen: „Der Prophet Isaias hörte die Engel am Throne Gottes singen: ›Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott der Heerscharen‹, um vielleicht noch hinzuzufügen: „So beten wir bei jeder heiligen Messe nach der Präfation.“ Vielmehr will er etwas von dem tiefen Eindruck vermitteln, den die ganze Berufungsvision auf den Propheten machte, von dem er in den erhabenen Bildern des 6. Kapitels seiner Schrift eine Vorstellung gibt.

Wird eine solche erlebnismäßige Gestaltung des Religionsunterrichtes stets gelingen? Das hängt von mancherlei Umständen ab, in erster Linie von der Verfassung des Katecheten. Man darf von ihm nichts Unmögliches verlangen. Nicht jede Individualität eignet sich zur Erzeugung einer starken Ergriffenheit. Gerade im Naturell des Norddeutschen wiegt vielfach die Ruhe vor, die Lebendigkeit tritt zurück. Nun lautet die allererste Forderung in der Pflege des religiösen Gefühlslebens: Gefühle müssen nach Inhalt und Stärke echt sein; nichts darf als künstliche Make auftreten, nichts angequält und aufgezwungen werden. Das Erleben des Zöglings vollzieht sich gerade in jüngeren Jahren wesentlich im Miterleben und ist bedingt durch das Vorerleben anderer. Somit braucht ein Katechet nicht nach außerordentlichen Mitteln des religiösen Erlebens zu fahnden. Ist er nur selbst religiös durchdrungen von der christlichen Wahrheit, so wird er durch stilles, treues Wirken seine Klasse nachhaltig beeinflussen, wenn ihm auch nicht gegeben ist, hochgesteigerte Ergriffenheit zu erzeugen. — Ein zweiter Faktor ist die Klasse, eine Anzahl von verschiedenen Individuen, die in ihrem emotionalen Leben durchaus nicht in gleicher Weise auf religiöse Anregungen reagieren, die namentlich auch nicht jederzeit gleich leicht und willig den Bemühungen des Katecheten folgen. Je nach den vorausgegangenen Unterrichtsstunden (Rechnen, Turnen, heimatkundlicher Ausgang) kann es recht schwer werden, die Klasse in ihrer Gesamtheit auf das religiöse Erleben einzustimmen. — Der dritte Faktor ist der Affekt selbst. Wird er allzuhäufig geweckt, so stumpft er ab. Das religiöse Erleben soll einen besonders hohen Grad von Innerlichkeit und Ergriffenheit darstellen; um so vorsichtiger muß der kluge und gewissenhafte Erzieher in der Auswahl und Verteilung der Gelegenheiten vorgehen, bei denen er die Teilnahme der Klasse zu einem wirklichen Erleben steigern will. Jedenfalls bedarf die Losung: „Jede Religionsstunde eine Erbauungsstunde!“ der richtigen Auslegung und Anwendung. Im biblischen, näherhin paulinischen Sinne bedeutet der Begriff „Erbauung“ nicht die Anmutung und Rührung des Gefühls, sondern die Segenswirkung der guten Tat innerhalb der religiösen Gemeinschaft. Das gehört aber schon zum folgenden Punkte.

3. Selbständiges Handeln verlangt unsere Religion. Der Heiland spricht immer wieder von der entscheidenden Bedeutung des Tuns. Wer den Willen seines Vaters tut, der im Himmel ist, der wird ins Himmelreich eingehen (Mt 7, 21). Am Schlusse der Bergpredigt verkündet er das Lob dessen, der seine Worte hört und sie tut, er gleicht einem Manne, der sein Haus auf einen Felsen gebaut hat (Mt 7, 24 ff.). Schon im Urchristentum wird die Forderung erhoben, daß Erkenntnis und Leben in der Religion gleichwesentlich zu betrachten und in Wechselbeziehung zu halten sind. Der Brief an Diognet sagt im Schlußkapitel: „Es ist nicht ohne tieferen Sinn, wenn geschrieben steht: Gott pflanzte am Anfang einen Baum der Erkenntnis und einen Baum des Lebens in der Mitte des Paradieses ... Denn es gibt weder Leben ohne Erkenntnis, noch sichere Er-

kenntnis ohne wahres Leben; deshalb sind beide nebeneinander gepflanzt worden¹³.“

Leben, handeln, gute Werke vollbringen ist eine religiöse Aufgabe für uns. Inneres und äußeres Tun will die Religion; keines einseitig und ausschließlich, beides in Harmonie. Religiöses Tun in Gebet und Opfer, sittliches Tun in Nächstenliebe und Selbstverleugnung. Nichts ist unserer Religion so wesensverwandt, besser gesagt wesenszugehörig, als die Erziehung zum religiös-sittlichen Handeln. Alle Formen, alle Gelegenheiten, alle Betätigungsmöglichkeiten dazu heißt der Katechet willkommen. Staatliche Verordnungen hatten vor Jahren für den katholischen Religionsunterricht vieles erschwert oder unmöglich gemacht, was in der neuzeitlichen Schularbeit als selbstverständlich erscheint, z. B. die Anregung zur Teilnahme an manchen religiösen Vereinen und Veranstaltungen. Das neue Unterrichtsverfahren weist hier keine für uns neuen Wege; denn zu allen Zeiten besaß die katholische Religion die Tendenz aufs Tun und Üben. Aber es macht die Bahn frei für ungehinderte Auswirkung dieser Triebkraft und spornt zu größerem Eifer. Immer drängte der Glaube zum Glaubensleben, weil er sonst toter Glaube wurde und selbst abstarb. Immer war die katholische Sittenlehre der praktische Ausfluß der Glaubensüberzeugung. Immer galt in der Jugenderziehung die Pflege des religiös-sittlichen Tuns als Hauptsache. Wo katholischer Religionsunterricht in neuzeitlichem Gewande erscheint, hat sich instinktiv das Hauptinteresse auf diesen Punkt konzentriert. Der Buchtitel „Religion und Leben“ bezeichnet treffend, was wir wollen und als unsere Pflicht ansehen. Je mehr die Religion, die religiöse Übung und Betrachtungsweise aus dem Familienleben und aus der Öffentlichkeit gewichen ist, um so mehr muß die systematische Pflege des religiösen Tuns bei der Jugend durch alle Jahre der Unterweisung hindurch ein Herzensbedürfnis für den Katecheten sein. So wird diese im Wesen der Religion begründete Zielsetzung durch die Zeitumstände noch gebieterischer verlangt. Also nicht nur, was der geoffenbarte Satz an sich besagt, sondern was er für unser Leben bedeutet, wie er die Gesinnung und das Verhalten, das Tun und Lassen beherrschen kann und soll, muß zur Darstellung gebracht werden, damit er auch in der Seele der Katechumenen zu einer Macht werde.

Schulgebet und Schulgesang, Schulmesse und Schulandacht bieten reichliche Gelegenheit zu gemeinsamer religiöser Übung; sie werden vorbereitet durch Anweisung, Vorübung, Besuch des Gotteshauses, der Sakristei, des Friedhofes, besonderer Gnadenorte u. a. m. In der Liturgie, dem liturgischen Gebete, der liturgischen Handlung und Zurüstung haben wir ein reiches, auch das Kind ansprechendes Material, um die Frage zu beantworten: Wie haben die Heiligen, wie hat die Kirche dieser oder jener Glaubenswahrheit Ausdruck verliehen, und wie und wann können und wollen wir den Glauben lebendig werden lassen?

¹³ Bibliothek der Kirchenväter. Neue Ausgabe. Kempten 1913. Frühchristliche Apologeten Bd. I, 172.

Nicht so leicht läßt sich vom Katecheten die Übung des sittlichen Tuns dirigieren und kontrollieren. Sorgfältige, unaufdringliche, aber konsequente Motivbildung für das kindliche Leben und seine gewöhnlichen und außergewöhnlichen Vorkommnisse vermag aber auch hier viel. Bleibt sich der Katechet bewußt, daß er in der Schule nicht bloß Lehrer der Religion, sondern Erzieher und Seelsorger der Jugend ist, so wird er ganz von selbst im Sinne der neuzeitlichen Tat- und Lebensschule wirken¹⁴.

III.

Nach diesen prinzipiellen Erörterungen soll noch ein Blick auf die neuen Unterrichtsformen geworfen werden, soweit sie für den Religionsunterricht Bedeutung haben.

Eine Neuerung ist das Klassengespräch oder das freie Unterrichtsgespräch. Man hat es als die „Naturform des Lernens“ bezeichnet und hofft damit eine bisher herrschende lebensunwirkliche Kunstform zu verdrängen¹⁵. Das Verfahren besteht darin, daß nicht der Unterrichtende im Zwiegespräch mit der Klasse arbeitet und durch seine Fragen stetig die Vorstellungen und Gedanken der Schüler auf die von ihm bestimmten Punkte hinlenkt, sondern daß die Schüler miteinander plaudern, sich über ein Thema unterhalten, widerstreitende Meinungen und Auffassungen vorbringen und zu einem Endergebnis zu kommen suchen. Um diese Gespräche zu ermöglichen, bedürfte die jetzige Einrichtung der Klassen einer Verbesserung. Die reihenweise angeordneten Bänke konzentrieren die ganze Klassengemeinde zum Katheder hin; die Aufstellung müßte so erfolgen, daß die Schüler zum geistigen Austausch ihrer Erfahrungen und Urteile mehr einander zugewandt werden. Der Vorzug des freien Unterrichtsgesprächs besteht darin, daß die Kinder mit allem auskramen, was sie über die zur Behandlung stehende Materie irgendeinmal gehört, gesehen, gelesen und gedacht haben, das Richtige, das Halbrichtige und das Falsche. Die Klasse soll dabei möglichst viel sagen, der Unterrichtende sich auf das unbedingt Notwendige beschränken. Nach dieser Art wurde in einer Mädchenschule (2. Schuljahr) über die Heilung des Knechtes zu Kapharnaum gesprochen. Die Kinder zogen in ihre Erörterung die Fragen, ob der Geheilte nun auch an Jesus geglaubt habe, ob der Knecht nach der Heilung sogleich wieder arbeiten mußte, wer die Arbeit während seiner Krankheit getan, wer ihn gepflegt habe, ob der Hauptmann Jesus mit „Du“ anreden durfte, wie die anderen Leute sich über die Heilung gefreut haben, wie der Hauptmann sicher in den Himmel gekommen¹⁶. —

¹⁴ Zu diesem Punkte vgl. die neuesten Schriften von *J. Gründer*, Der Geist des Fuldaer Lehrplans, die Willensbildung und der Arbeitsschulgedanke im katholischen Religionsunterricht. Bonifaziusdruckerei, Paderborn (1927), und von *J. Roos*, Die Willensbildung im Rahmen des katholischen Religionsunterrichtes in der Volksschule. H. Beyer & Söhne, Langensalza 1927.

¹⁵ *A. Böhm*, Das freie Unterrichtsgespräch. Langensalza 1925, 3.

¹⁶ *O. Eberhard*, Arbeitsschulmäßiger Religionsunterricht. 2. Aufl. 1924. 103.

Im Katechismus empfiehlt sich diese Form, wo es sich darum handelt, die Erfahrungen, Kenntnisse und Vorstellungen des Schülers in Fragen der religiösen und sittlichen Praxis des Lebens zu ermitteln; bei reiferen Zöglingen mag sie auch apologetischen Zielen dienen. — Das freie Unterrichtsgespräch hat seine Gefahren. Eine Gruppe von wortgewandten und gesprächigen Schülern wird stets dabei sein und darauflos reden. Andere, die stiller veranlagt sind, bleiben zurück, und doch mögen gerade sie die tieferen Naturen sein, während die anderen an der Oberfläche bleiben. *Eberhard* hat recht, wenn er von der Schule schreibt, „daß es Gelegenheiten gibt, wo das aufnehmende Verhalten der Seele die naturgemäße Haltung ist, wo das stumme, hingeebene Empfangen viel reicheren Gewinn bringt als findendes Denken und Schaffen, wo Rede und Gegenrede als peripheres Geräusch nur stören und tiefinnerliches Versenken und Stillesein den Seelenkelch erschließen und aus gesammelter Energie schöpferische Kräfte aufbauen¹⁷.“ Religion fordert in ihren höchsten Werten Stille, Ehrfurcht, Schweigen. Die Freude am Reden und Sichredenhören ist an und für sich durchaus kein Kulturwert und verbindet sich allzuleicht mit einem bedauerlichen Mangel an positivem Wissen und an Denkerziehung. Vor der Bildung zu religiöser Geschwätzigkeit und Zungenfertigkeit kann nicht dringend genug gewarnt werden¹⁸. Die Erziehungsweisheit der Pythagoräer, die den Zögling erst durch eine Schule des Stillschweigens führte, bevor er mitreden durfte, ist auch heute in ihrem Kerngedanken nicht als Torheit zu werten.

Mit der Forderung des freien Unterrichtsgesprächs hängt die Bevorzugung der Schülerfrage zusammen. Seit langem sind sich die Katechetiker darüber einig, daß die Frage des Schülers, die Frage des Unwissenden an den Wissenden, die lebensgemäße Form des Fragens darstellt; die Lehrerfrage ist mehr als unterrichtliche Kunstform anzusehen. Sache des Unterrichtenden wird es sein, die Schüler daran zu gewöhnen, nur Fragen zu stellen, die zur Sache gehören, und für ihre Fragen eine dem Charakter des Religionsunterrichtes entsprechende Form zu wählen. Das Vertrauen, dem die Frage des Schülers Ausdruck gibt, muß als wertvoller Faktor der religiösen Erziehung mit allen Mitteln gepflegt und gefördert werden¹⁹.

Dem Gemeinschaftsgedanken will der arbeitsteilige Unterricht dienen. Bei diesem beschäftigt sich nicht die ganze Klasse mit dem gleichen Stoffe, sondern einzelne Schüler oder Gruppen von Schülern bearbeiten einen beson-

¹⁷ A. a. O. 22.

¹⁸ Eine solche Warnung sprach bereits *F. A. Staudenmaier* in seiner 1834 erschienenen Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften aus, S. 578 § 1098 und Anm. S. 579. Vgl. auch *O. Schultze*. Systematische und kritische Selbständigkeit als Ziel von Studium und Unterricht. Leipzig 1914, 227.

¹⁹ Über Schülerfragen siehe: Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten XIII (1912), 365 ff. und XV (1914), S. 242 ff., Katechetische Blätter XXXVII (1911), 198 ff.

deren Teil oder eine besondere Seite des Gegenstandes; selbsttätig bereiten sie so das Unterrichtsthema vor. In der Stunde berichten sie alsdann über die Ergebnisse ihrer Bemühung, und aus der Arbeit der einzelnen wird das Ganze gewonnen und für die Klasse festgelegt. *J. Adrian* (Erfurt) hat das Verfahren praktisch erprobt²⁰. In der OIII des Erfurter Ursulinenlyzeums bildeten die Schülerinnen fünf Arbeitsgruppen: eine sucht alles zusammen, was sich über das gewählte Thema beobachten läßt an heiligen Orten, zu heiligen Zeiten, bei heiligen Personen (Umschau und Einschau), eine zweite trägt das Material aus der Heiligen Schrift, eine dritte aus den kirchlichen Bekenntnissen und Entscheidungen zusammen, die vierte spricht über Wert und Bedeutung der Lehre und die letzte macht Vorschläge zur praktischen Verwertung. Eine solche Arbeitsteilung ändert die Praxis der Hausaufgaben. Bisher pflegte man im Katechismusunterrichte fast nur Memorieraufgaben zu stellen: der Hauptinhalt der voraufgegangenen Stunde sollte reproduziert werden. Das Memorieren darf auch heute nicht fortfallen. Der Lernstoff des Katechismus ist eingeschränkt worden, aber innerhalb des engeren Rahmens soll das wörtliche Auswendiglernen regelmäßig und nachdrücklich gepflegt werden. Zu diesen Reproduktionsaufgaben fügt die neue Methode andere, interessantere, auch erziehlich wichtigere hinzu, Aufgaben mehr produktiver Art, nämlich die Vorbereitung der folgenden Unterrichtsstunde, vor allem Aufgaben zur Beschaffung des Unterrichtsstoffes, der von einzelnen herbeigetragen, dann in der Stunde gemeinsam verarbeitet und im wesentlichen von allen angeeignet wird. Durch dieses Verfahren kann der Katechet auch auf das Elternhaus einwirken, die Eltern mitinteressieren und ihnen Gelegenheit geben, ihre religiöse Erziehung mit jener der Schule enger zu verknüpfen. Zur Vorbereitung auf die Lehre von den Schutzengeln läßt sich etwa die Aufgabe stellen, von Schutzengelbildern, Gebeten und Liedern zu berichten, die sich zu Hause vorfinden oder den Eltern bekannt sind oder in einem Buche der Hausbibliothek stehen. Sorge des Katecheten muß es sein, daß trotz der Arbeitsteilung alle Schüler den ganzen Kreis der geoffenbarten Wahrheiten samt den Beweisstücken sich aneignen, der als Klassenpensum angesetzt ist. Eine Teilung der Arbeit, die bis zu einer Zerstückelung der Arbeitsergebnisse durchgeführt würde, kann im Religionsunterrichte, zumal bei den Katechismuslehren nicht zugelassen werden. Denn wir arbeiten im Religionsunterricht nicht bloß auf das formale Ziel der Übung seelischer Kräfte hin, sondern wir wollen und müssen auch das materiale Ziel der Aneignung geoffenbarter Wahrheiten erreichen²¹.

²⁰ *J. Adrian*, Unser heiliger katholischer Glaube. Musterkatechese, gehalten am 21. Juni 1926. — *Ders.*, Das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Probekatechese, gehalten am 11. Oktober 1926. K. Ohlinger, Mergentheim.

²¹ Andere Formen scheiden für die Unterweisung in den Offenbarungswahrheiten von selbst aus, so das Dramatisieren, das Zeichnen und Malen (abgesehen von ganz nebensächlichen Gelegenheiten) und das Formen in Plastilin.

Blicken wir noch hin auf die Anforderungen, die das neuzeitliche Unterrichtsverfahren an den Katecheten stellt, so müssen wir gestehen, daß seine Durchführung eine große Elastizität verlangt. Er kann nicht, wie bisher, seine Präparation ins einzelne festlegen und alles darauf richten, daß die Kinder seinem Gedankengang folgen, sondern er muß abwarten, was die Kinder beibringen, worauf ihr besonderes Interesse geht, welche Fragen sie anschneiden. Wer nicht die geistige Geschmeidigkeit besitzt, auf alles das einzugehen, nicht die Schlagfertigkeit, sofort in überzeugender Weise zum einzelnen Stellung zu nehmen, nicht die Gewandtheit, das Brauchbare augenblicklich zu erkennen, zu entfalten und einzubauen und das Abwegige auszuschneiden, der mache keine Experimente mit den modernen Unterrichtsformen; sie werden seinen Unterricht nicht fördern. Ferner bedarf der Katechet großer Energie und Konsequenz bei diesem Verfahren. Ist die Klasse nicht streng diszipliniert, so artet das freie Lehrgespräch aus, die Schülerfragen machen jede Konzentration unmöglich und zerflattern auf ganz unglaubliche Einfälle, das Beibringen des Materials nimmt unverantwortlich viel Zeit in Anspruch, und der Unterrichtsstunde mangelt kraftvoller Fortschritt und befriedigender Abschluß. Auch körperliche Frische und physische Kraft hat der Katechet demnach in höherem Grade notwendig als bei den früheren Methoden. Wenn zudem die Klasse im sonstigen Schulunterrichte nicht nach der neuen Art zu arbeiten gewöhnt ist, bereitet es dem Katecheten doppelte Mühe, die neue Methode bei seinen wenigen Wochenstunden in Fleisch und Blut der Klasse überzuführen.

Wo indessen die Schüler für die freie geistige Arbeit disponiert sind, wo der Katechet die erforderliche Geschicklichkeit und Autorität besitzt, lassen sich die neuzeitlichen Formen des Unterrichtes im Sinne der Tat- und Lebensschule mit Nutzen verwerten. Sie erweisen sich als brauchbare Mittel zur Erreichung des höchsten Zweckes aller Katechese, zur religiösen und sittlichen Erziehung unserer Jugend.

St. Antonius der Einsiedler und das Antoniusfeuer.

Von Sanitätsrat Dr. Rudolf Creutz in Köln.

Der Name „St.-Antonius-Feuer“ ist zwar an sich in weiteren Kreisen nicht unbekannt, aber über das, was darunter zu verstehen ist, herrscht augenscheinlich noch Unklarheit. Die Medizin-Historiker sind natürlich über die Ätiologie der furchtbaren mittelalterlichen Epidemien, die damals den Begriff „St.-Antonius-Feuer“ entstehen ließen, seit langer Zeit völlig unterrichtet. Aber nichtmedizinische Autoren begnügen sich meist mit der Erklärung „pestartige Seuche“, „böartige Rose“ oder mit einer ähnlichen unbestimmten Wortwendung. Bei einzelnen Autoren, z. B. bei *Beißel*¹, ist Antoniusfeuer direkt gleich Pest gesetzt. Eine Ausnahme macht, soviel ich sehe, erst *Meffert*², der sich für sein Werk „Karitas und Volksepidemien“ in weitem Umfange auf die medizin-geschichtliche Literatur stützen mußte und daher auch Entstehung und Art des St.-Antonius-Feuers richtig verzeichnet.

Die Lebensumstände des hl. Einsiedlers Antonius sind dank dem hl. Athanasius, Erzbischof von Alexandria, der als jüngerer Zeitgenosse und Schüler des hl. Antonius dessen Lebenslauf als Vorbild und Spiegel eines wahren asketischen Lebens um das Jahr 365 aufgezeichnet hat, so bekannt, daß sie hier nicht zu wiederholen sind. Im Jahre 561 wurde das Grab des Heiligen entdeckt, und seine Überreste gelangten zur Beisetzung nach Alexandria. Als im Jahre 635 der Kalif Omar Ägypten eroberte, wurden die Reliquien nach Konstantinopel gebracht und ungefähr gegen das Jahr 1000 nach Frankreich. Hier fanden sie für fast 500 Jahre ihre Ruhestätte in der Kirche von Saint Didier de la Mothe, Diözese Vienne, dem Orte, wo später der Antoniusorden gegründet wurde. Im Jahre 1491 endlich mußten die Gebeine nochmals eine Wanderung antreten und gelangten in die Pfarrkirche St. Julien in Arles, wo sie heute noch ruhen.

Es bedarf nicht der Hervorhebung, daß St. Antonius, der schon im frühen Mittelalter in der ganzen Christenheit als ein großer Heiliger galt, nunmehr auch in Frankreich große Verehrung genoß. Das Vertrauen und die Zuversicht auf des großen Antonius Hilfe aber steigerte sich in dem Maße, als das Volk in den schrecklichen, rätselhaften Epidemien, die seit dem 10. Jahrhundert Frankreich heimsuchen begonnen hatten, zu ihm seine Zuflucht nahm. Die früheste Nachricht über eine solche Epidemie im Jahre 591 hat man dem hl. Gregor von Tours (539—594) in seiner *Historia Francorum* X, 30, zuschreiben wollen. Das ist eine ganz unbegründete Behauptung. Wie die Prüfung der fraglichen Stelle ergibt, berichtet Gregor lediglich, daß im April des Jahres 591

¹ *Beißel*, Die Verehrung der Heiligen usw. während der zweiten Hälfte des Mittelalters, Freiburg 1892.

² *Meffert*, Karitas und Volksepidemien, Bd. I, Freiburg 1925.

eine Seuche das Volk sowohl im Gebiete von Tours als von Nantes heimgesucht habe. Wenn jemand erkrankte, litt er erst eine kurze Zeit an Kopfschmerzen und gab nicht lange Zeit danach seinen Geist auf. Aus diesem ganz unbestimmten Berichte kann nicht im mindesten auf das Wesen der fraglichen Erkrankung geschlossen werden. Dagegen war das wirkliche Krankheitsbild des St.-Antoniusfeuers folgendermaßen. Beginn mit Verdauungsstörung, Kriebeln, Taubsein, heftigen Schmerzen und Zuckungen der Extremitäten. Sodann an einer oder mehreren Stellen der Extremitäten, zuweilen auch an Ohrmuscheln und Nase Auftreten von Schwellung und starker Rötung mit Blasenbildung, ähnlich wie bei der infektiösen Wundrose, ebenfalls mit starken Schmerzen. Als drittes Stadium erfolgte brandiges Absterben von Fingern, Zehen, Händen oder Füßen, in schwersten Fällen ganzer Extremitäten und endlich durch Hinzutreten einer allgemeinen Sepsis (im Volksmunde Blutvergiftung genannt) der Tod. Die Ärzte der ersten Hälfte des Mittelalters, in der die Heilkunde gegenüber dem Altertum einen großen Tiefstand gezeigt hat, standen diesen unerhörten Krankheitserscheinungen völlig ratlos gegenüber. Ihr Wissen gründete sich lediglich auf die von ihnen damals kaum noch verstandenen Schriften des Hippokrates und seiner Schüler, oder auf die Schriften des Polyhistor Galenus, möglicherweise auch schon auf die Araber Rhazes (gest. 932) und Avicenna (980—1037). Aber alle diese Quellen versagten und wußten nichts von solchen neuen fürchterlichen Plagen. Sie konnten auch nichts davon wissen, denn Griechen, Römer und Araber kannten noch keinen Roggen, und doch war diese, erst im frühen Mittelalter in den westeuropäischen Ländern zur Kulturpflanze gewordene nützliche Getreideart der Träger des Krankheitsstoffes. In Jahren des Mißwachses durch anhaltende Nässe wird die Roggenähre gerne von einem Pilz, *Claviceps purpurea* genannt, heimgesucht, der die normalen Körner in schwarzviolette, hornartige Körper verwandelt, die, unter dem Namen Mutterkorn bekannt, ein heute wohl charakterisiertes Gift, das Ergotin, enthalten. Aus letzterem sind die besonders giftigen Ergotoxin-Basen isoliert worden, die in größeren Dosen das brandige Absterben von Extremitätenteilen zu bewirken vermögen, wie das Tierexperiment mit Sicherheit erwiesen hat. Auch heute werden noch hie und da, vorwiegend in den slawischen Ländern, leichtere Formen dieser früher so verbreiteten und schweren Krankheit beobachtet. Im übrigen hat man gelernt, durch Reinigen des Getreides etc. vorzubeugen. Aber im Mittelalter, als man weder die Giftigkeit dieser Pilzbildungen kannte noch an Reinigung des Getreides dachte, müssen in den Zeiten der Epidemien unerhörte Mengen dieses Giftes in das Mehl gelangt und mit ihm verbacken worden sein, sonst wären die Ausbreitung der Epidemien und die riesigen Todesziffern unerklärlich. Bei den späteren Epidemien des 17. Jahrhunderts in dem französischen Gebiete der Sologne wurde die Menge des dem Roggen beigemischten Mutterkorns fast auf ein Viertel des Körnerertrags geschätzt und in der Epidemie des Jahres 1770 im Bezirke von Celle in Hannover etwa auf ein Achtel ermittelt.

Wir nennen heute diese verbreiteten Volks-Intoxikationen, die sich immer auf größere Landstriche erstreckten, wo anscheinend die Bedingungen für die Entwicklung des Mutterkorns besonders günstig waren, Ergotismus-Epidemien. Vor dem Jahre 1000, wo, wie erwähnt, die Gebeine des hl. Antonius nach Frankreich kamen, besitzen wir zuverlässige Kenntnis von vier Epidemien. Von diesen kann uns als Rheinländer die erste vom Jahre 857 besonders interessieren, weil sie sich vorwiegend auf rheinischem und niederländischem Gebiete abgespielt haben muß, denn es berichtet darüber der unbekannte Verfasser der *Annales Xantenses* (*Monum. German. SS. Tom. II, 230*). Der Verfasser sagt vom Jahre 857 wörtlich: Es wütete eine große Plage mit Anschwellungen und Blasen unter dem Volke und raffte es durch eine abscheuliche Fäulnis hinweg, so daß Glieder sich ablösten und vor dem Tode abfielen. (*Plaga magna vesicarum turgentium grassatur in populo, et detestabili eos putredine consumpsit, ita ut membra dissoluta ante mortem deciderent.*) Hier ist also im Gegensatz zu den unbestimmten Worten Gregors von Tours die schwere Form der Krankheit bereits kurz und doch völlig klar beschrieben. Ebenso klar sind die Berichte über die folgenden Epidemien des 10. und 11. Jahrhunderts in Frankreich, dem Lande, das von den meisten und schwersten Ergotismus-Epidemien heimgesucht worden ist. Über die Epidemie von 994 berichtet Rodulfus Glaber (i. e. der Glatzkopf), Mönch in Dijon und später in Clugny, gest. 1050 (*Monum. German. SS. Tom. VII, 61*). Er sagt: „Zu derselben Zeit wütete unter den Menschen eine sehr schlimme Seuche, gleichsam ein verborgenes Feuer, das jedes von ihm befallene Glied durch Austrocknung vom Körper abtrennte.“ (*Desaeviebat eodem tempore clades pessima in hominibus, ignis scilicet occultus, qui quodcumque membrum arripisset, exurendo truncabat a corpore etc.*)

Einen ähnlichen klaren Bericht liefert Sigebertus Gemblacensis (Mönch von Gembloux) über das Jahr 1089 in seiner *Chronographia* (*Monum. German. SS. Tom. VI, 366*). „Es war ein Seuchenjahr, besonders im westlichen Teile Lotharingens, wo viele, deren Inneres ein verruchtes Feuer verzehrte, an ihren zerfressenen Gliedern, die schwarz wie Kohle wurden, verfaulten. Sie starben entweder elendig oder blieben einem noch elenderen Leben erhalten, nachdem die verfaulten Hände und Füße abgetrennt waren.“ (*Annus pestilens, maxime in occidentali parte Lotharingiae, ubi multi, sacro igni interiora consuente, computrescentes exesis membris, instar carbonum nigrescentibus, aut miserabiliter moriuntur, aut manibus et pedibus putrefactis truncati, miserabiliore vitae reservantur etc.*) Diese Proben zeigen mit unzweifelhafter Deutlichkeit, daß es sich in allen diesen Epidemien um die schwere Form des Ergotismus gehandelt hat, den sog. Ergotismus gangraenosus.

Die Epidemie von 1089, über die Sigebertus berichtet hat, ist zugleich dieselbe, die von nun an den Krankheitsnamen St.-Antoniusfeuer entstehen ließ. Als das der Verzweiflung nahe Volk des Mittelalters sah, daß menschliche Hilfe ganz vergeblich war, blieb ihm nur die Hinwendung zu seinem Schöpfer und die

Anrufung der Fürbitte der Heiligen. Nunmehr wurde der hl. Antonius vor allen anderen die Zuflucht aller derjenigen, die die ersten, bald so eindeutigen Zeichen des schrecklichen Leidens an sich erkannten, und die Kirche von St. Didier de la Mothe wurde das Wanderziel unzähliger Kranker. Das früheste in die Augen springende Zeichen der Erkrankung war die feurige, brennende Rötung der Extremitäten, und leicht verständlich ist es daher, wie durch dieses Zeichen der Name St.-Antoniusfeuer ein allgemeiner werden mußte. Wie in jeder Epidemie schwere und leichtere Erkrankungen gleichzeitig auftreten und in der einen Epidemie mehr die schweren und in der anderen mehr die leichteren Erkrankungen überwiegen, so ist dies auch in den Ergotismus-Epidemien des Mittelalters und auch der neueren Zeit der Fall gewesen. Das chronologische Verzeichnis sämtlicher Ergotismus-Epidemien³ vom 9. bis 19. Jahrhundert nennt 60 Epidemien schwerer Art, 62 leichter Art. Von den ersteren entfallen allein 40 auf Frankreich. Der Rest und die meisten leichteren Epidemien verteilen sich auf die Niederlande, Deutschland, England, Spanien, Schweiz, Italien sowie die nordischen und slawischen Länder. Zu den Hilfesuchenden am Grabe des hl. Antonius mögen viele Kranke gehört haben, bei denen es nicht oder nur in geringem Grade zum brandigen Absterben einzelner Extremitätenteile kam und bei denen auch die schweren septischen Erscheinungen ausblieben. Diese Glücklichen werden vor allen anderen geneigt gewesen sein, der gütigen Hilfe des hl. Antonius ihre Heilung allein zuzuschreiben und dankbaren Herzens seinen Namen laut zu preisen. Aber die Sterblichkeitsziffer muß in einzelnen Epidemien eine geradezu erschreckliche gewesen sein⁴. In den Berichten über die Epidemie von 993/94, die vorwiegend in den Landschaften Limousin und Perigord wütete, wird von 40 000 Toten gesprochen. Die Pariser Epidemie von 1128/29 soll 14 000 Opfer gefordert haben, die von 1089 in Flandern mehrere tausend Tote. Selbst, wenn wir berücksichtigen, daß die alten Chronisten übertrieben haben, weil sie in damaliger Zeit doch nur auf ganz grobe Schätzung angewiesen waren und auch die Nachrichten, auf die sie sich selbst stützen mußten, recht unsicher gewesen sein mögen, so würde auch schon die Hälfte oder nur ein Drittel der genannten Opferzahlen grausig genug sein. Das Grausen muß sich aber noch vermehren, wenn man bedenkt, daß der Verlauf der Krankheit mit dem allmählichen Absterben der Glieder und der spät hinzutretenden Sepsis ein langwieriger und sehr schmerzhafter war, jedenfalls um das Vielfache langwieriger, als bei den schweren Pest- und Choleraseuchen, die in Stunden oder höchstens in wenigen Tagen zum Tode zu führen pflegen.

Wenn nun der hl. Antonius als Schützer und Heiler des Antoniusfeuers an erster Stelle stand, so sind neben ihm oder vielleicht besonders vor der Überführung seiner Gebeine nach Frankreich noch andere Patrone um Hilfe ange-

³ Hirsch, Handbuch der historisch-geograph. Pathologie, Stuttgart 1883.

⁴ Neuburger-Pagel, Handbuch der Geschichte der Medizin, Bd. II, Jena 1903, und Eulenburg, Realenzyklopädie der medizinischen Wissenschaften, Berlin und Wien 1909.

rufen worden, vor allem die hl. Jungfrau. Daher finden wir neben dem Ignis St. Antonii auch die Bezeichnung Ignis Beatae Mariae und weiterhin noch Ignis St. Firmani und I. St. Martialis. Nur läßt sich bei den zahlreichen Heiligen, die die beiden letzten Namen führen, nicht mehr ermitteln, welche gemeint waren. Auch der hl. Martin ist nach dem Zeugnisse des Rodulfus Glaber angerufen worden. Aber die Unheimlichkeit und Unerklärlichkeit des Leidens ließ noch viele andere Namen entstehen: I. sacer, I. plaga, Clades seu pestis igniaria, I. silvaticus, I. invisibilis, I. divinus, I. iudicialis, I. infernalis. Sodann finden wir noch die französischen Bezeichnungen feu sacré, les ardents und mal des ardents. Der ursprüngliche und erste Name I. sacer, „das verruchte Feuer“, ist mit Wahrscheinlichkeit Virgils Georgica entlehnt, wo er für eine Seuche der Schafe gebraucht wird.

Schwer verständlich bleibt nur, wie die wahre Natur der Erkrankung so lange verborgen bleiben konnte. Obgleich vom 9. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts⁵ allein in Frankreich über 20 schwere Epidemien sich folgten, gingen mehr als 700 Jahre dahin, bis der Schleier gelüftet wurde. Der erste, dem es gelang, war der französische Arzt Thuillier der Ältere während der Epidemie von 1630⁶. Er bewies schon die Richtigkeit seiner Entdeckung durch das Tierexperiment. Vierzig Jahre später bestätigte Thuillier der Jüngere in den Epidemien von 1660 und 1670 die Feststellungen seines Vaters. Aber trotzdem scheinen beide sich nicht haben durchsetzen können, denn auch im 18. Jahrhundert folgen sich zahlreiche Epidemien, die allerdings zum Teil der milderen Form angehören (Ergotismus convulsivus, Kriebelkrankheit, ohne Absterben von Gliedern). Erst als im Jahre 1717 in der Schweiz durch Lang, in Deutschland 1770 durch Taube in Celle und in dem gleichen Jahre durch eine Pariser Ärztekommision immer wieder die gleichen Feststellungen erzielt wurden, war die Sache gesichert, und man konnte die notwendigen Maßregeln durchführen. Vorher scheint sich besonders die Landbevölkerung stark ablehnend verhalten und die Belehrung sogar mit der Begründung abgewiesen zu haben, „man dürfe nicht glauben, daß Gott das Korn vergiftet habe“⁷.

Im Jahre 1089 begründete ein begüterter französischer Edelmann Gaston Guérin (Zusammenhang mit guérir?) zu St. Didier de la Mothe die Hospitalbrüderschaft zum hl. Antonius zur Pflege der Kranken und Beschützung der Pilger. Er soll zu der Gründung veranlaßt worden sein, weil sein in der damaligen Epidemie erkrankter Sohn Girond geheilt wurde, nachdem er, der Vater, am Grabe des hl. Antonius um Fürbitte und Hilfe gebetet hatte. Auf der Synode zu Clermont 1095, wo gleichzeitig durch Papst Urban II. der erste Kreuzzug verkündet wurde, erhielt die Gründung die kirchliche Bestätigung. Bis zum

⁵ Hirsch, I. c.

⁶ Die Annahme von Meffert, I. c. 160, daß die letzte Seuche in das Jahr 1347 gefallen, ist irrig.

⁷ Hecker, Geschichte der neueren Heilkunde, Berlin 1839.

Jahre 1218 bestand der Orden als weltliche Brüderschaft, alsdann nahm er die Mönchsgelübde an und gründete zahlreiche Niederlassungen auch in Deutschland. Im Jahre 1298 wurde der Orden durch Papst Bonifazius VIII. zu einer Chorherrn-Brüderschaft nach der Regel des hl. Augustinus erweitert. Die Kleidung der Chorherren, die seitdem Antonianer oder Antoniter hießen, war schwarz mit einem blauen Brustkreuz, das sich der Form eines Kreuzes näherte, dessen senkrechter Balken nicht über den wagerechten hinausging (T). Nach der Legende hatte sich Antonius eines solchen T-förmigen Stabes bedient und ihn auch in einer Vision dem Ordensgründer Gaston überreicht. Auch nach Köln gelangte der Orden im 13. Jahrhundert. Die Gründung der kölnischen Niederlassung erfolgte nicht direkt von Frankreich aus, sondern aus dem Bereiche der Erzdiözese Mainz. Hier im Hessenlande waren bereits mehrere Antoniterklöster entstanden, u. a. Kloster Roßdorf im Jahre 1235. Von Roßdorf aus wurde das Kölner Kloster besiedelt. Im Jahre 1298 übergab der Erzbischof Wibold von Holte (1297—1304) den Antonitern die Kirche in der Schildergasse, die bis dahin den Sackbrüdern, einem Büsserorden (de poenitentia Christi), auch „boni homines“ genannt, gehörte. Es ist wohl anzunehmen, daß die Ausbreitung der Verehrung des hl. Antonius im Rheinlande zum großen Teile dem Antoniterorden zu verdanken ist. Möglicherweise ist der Einfluß des Ordens auch mitbeteiligt an der Aufnahme des hl. Antonius unter die sog. heiligen vier Kölner Marschälle (außer ihm Cornelius, Hubertus, Quirinus), die als solche zusammen von der Mitte des 14. Jahrhunderts ab genannt wurden. In den Jahren 1128/29 hatte in den Niederlanden und in Deutschland wieder eine Antoniusfeuer-Epidemie geherrscht, und im 13. Jahrhundert folgten wiederum mehrere Epidemien in Frankreich, von denen sicher auch Kunde nach Köln gedrungen war.

Es ist aber auch andererseits naheliegend⁸, daß die Verehrung der vier heiligen Marschälle aus ländlichen Kreisen hervorgegangen ist, weil sie als Patrone und Beschützer der Haustiere erscheinen. Antonius war der Beschützer der Schweine, Hubertus der Hunde, Quirinus der Pferde. Cornelius dagegen erscheint mehr als Heiler menschlicher Krankheit, besonders der Fallsucht. Daß der hl. Antonius als Beschützer der Schweine angesehen wird, geht sicherlich ebenfalls von dem Antoniusorden aus, der in seinen Klöstern große Landwirtschaft und Schweinezucht betrieben hat, letztere besonders deshalb, weil im Mittelalter der Genuß des Schweinefleisches den des Fleisches der übrigen Schlachttiere ganz erheblich überwog. So erfreute sich das Kölner Kloster nicht unbedeutender Besitzungen oder wenigstens zinspflichtiger Höfe in einer Reihe von Dörfern unweit Kölns, in Brauweiler, Oberaueßem, Merken, Vernich, Heimerzheim, Krs. Rheinbach. Von dem letztgenannten Hofe heißt es⁹, „daß die Besitzer dem guten St. Antonius und seinem Orden zinspflichtig waren, wogegen

⁸ Felten, Zur Geschichte der Verehrung der heiligen vier Marschälle. Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein, Heft 104, 1920.

⁹ Heusgen, Geschichte der Dekanate Rheinbach und Meckenheim, Köln 1926.

ihnen gestattet war, an Haus, Hof, Scheune das Zeichen St. Antonii, die Schelle, anzubringen, damit auch sie behütet seien von der jämmerlich betrübten Plage des Heiligen, die man St.-Antonius-Plage nennt“. Und damit kommen wir zu der Übertragung des Begriffes St.-Antonius-Feuer von der menschlichen Krankheit auf die Krankheit des nützlichen Haustieres, des Schweines. Es ist klar, daß die Antoniter ihre großen Schweineherden als einen wertvollen Teil ihres Besitzes ansahen. Sie beobachteten mit Sorge unter ihren Tieren auch den Rotlauf, die bekannte Seuche, die oftmals ungezählte Opfer forderte. Sie erkannten auch eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den großen roten Flecken der kranken Tiere und dem ersten Stadium des Antoniusfeuers bei den Menschen mit der feurigen Rötung und Schwellung an Armen oder Beinen. So war es eigentlich ganz selbstverständlich, daß sich die Bezeichnung Antoniusfeuer auch auf den Rotlauf übertrug, und daß alsdann die Tiere überhaupt dem Schutze des Heiligen unterstellt wurden. Dem Beispiel der Antoniter folgten natürlich auch die Laien, und auch sie nahmen bei den Seuchen der Schweine ihre Zuflucht zu der Fürbitte des Heiligen. Wo Reliquien des hl. Antonius aufbewahrt wurden, wie in der Kapelle von Antoni-Gartzem bei Euskirchen und an vielen anderen Orten, besonders am Niederrhein, dorthin pilgerten die Landleute an seinem Feste am 17. Januar. Stand ihnen keine solche Verehrungsstätte zu Gebote, so schufen sie sich selbst eine, indem sie eine Bildfigur des hl. Antonius in kleinen offenen Gebetskapellen (sog. Heiligenhäuschen) aufstellten. Eine solche Kapelle steht noch heute im Walde von Münstereifel etwa 2—3 km von dem St.-Michaelsberge entfernt. Die um ihre Existenz schwerer als die Bauern der Ebene ringenden Eifeler Bauern pflegten noch vor etwa 40 Jahren ihre Schweine als kostbare Besitzstücke zu dieser Kapelle heranzufahren, wenn sie ihnen erkrankt schienen. Heute können die Landleute ihre Tiere durch die inzwischen erfundene Schutzimpfung schützen. Wenn sie aber in „weniger aufgeklärten Zeiten“ sich in ihrer Armut, Bedrängnis und frommen Einfalt an den großen Heiligen wandten, so ist damit zu einem wohlfeilen überlegenen Spotte noch lange kein Grund gegeben.

Die Klöster des hl. Antonius hatten im Mittelalter auch das Privilegium¹⁰, Schweine in Ortschaften frei umherlaufen zu lassen. Von vielen Städten und Dörfern in Deutschland, Italien und Frankreich wird dies berichtet. *Sepp* (l. c.) führt folgende Verse des Guiot von Prouvins an:

„Von den Konversen des hl. Antonius
 Von Antiochien bis zum Schottenland
 Ist nirgends ein Dorf, ein Schloß bekannt,
 Wo man nicht ihre Schweine spürt.
 Am Halse seines Pferdes führt
 Ein jeder seine Glocke.“

Die Tiere galten als unverletzlich und wurden von guten Leuten gefüttert. In der Stadt Bamberg erließ der Magistrat im Jahre 1481 ein Dekret, daß nicht

¹⁰ *Sepp*, Die Religion der alten Deutschen, München 1890.

mehr als 6 Tiere der Antoniter in der Stadt umherlaufen dürften. Auch in Paris wurden sie geduldet, mußten aber ein Glöckchen am Halse tragen, seitdem Philipp, Sohn König Ludwigs des Dicken, im 12. Jahrhundert durch Sturz seines Pferdes über ein solches Antoniuschwein zu Tode gekommen war. In Wesel hatte in der Reformationszeit ein Protestant ein Antoniuschwein auf der Straße verletzt, was dem Täter übel bekam, denn er wurde böse zugerichtet. Waren die Tiere gemästet, wurden sie eingefangen und zu Weihnachten oder zum Feste des Heiligen am 17. Januar geschlachtet. Sowohl in den Niederlanden wie im Rheinland und Westfalen bestand die Sitte, daß ein Teil des Fleisches geschlachteter Tiere in den Kirchen zum Opfer gebracht wurde. Alsdann wurde ein Teil davon den Armen geschenkt, ein anderer Teil zugunsten der Kirche versteigert. Diese Sitte galt als ein Überrest jener freiwilligen Gaben (Oblationes), von denen u. a. auch der hl. Augustinus bezeugt, daß die ersten Christen damit die Unkosten sowohl für den Gottesdienst wie auch für die Armen-Spenden bestritten. Noch im 19. Jahrhundert hat diese Sitte in Herkenrath bei Bensberg bestanden.

In Italien galt ehemals St. Antonius nicht nur als Patron der Schweine, sondern aller Haustiere. Deshalb gehörte die Tierweihe zu den charakteristischen Gebräuchen des Antonistages. Pferde, Maultiere, Esel, Rinder, Ziegen, Schafe wurden in Reihen vor die Kirchen des Heiligen geführt und von einem Priester gesegnet. Es scheint, daß bei diesem Gebrauch nicht nur der hl. Antonius der Einsiedler in Betracht kam, sondern auch der hl. Antonius von Padua, und zwar aus dem Grunde, weil die Legende erzählt, daß, als Antonius von Padua einst am Wasser gepredigt, selbst die Fische seiner Predigt gelauscht hätten.

In der Kunst ist St. Antonius der Einsiedler seit dem Mittelalter unzählige Male dargestellt worden. Am häufigsten ist die Darstellung seiner Versuchungen durch den Bösen und seine Peinigung durch die phantastischsten Spukgestalten. Martin Schongauer, Matth. Grünewald, Hieronymus Bosch und David Teniers sind vor vielen anderen Künstlern zu nennen. Bei den fast ebenso häufigen Darstellungen des Heiligen in Begleitung eines Schweines hat man früher und zum Teil heute noch geglaubt, daß durch die Figur des Schweines der böse Versucher, der Teufel, versinnbildlicht werden sollte. Es ist richtig, daß von jeher das Schwein als unreines Tier galt. Als der Herr die unreinen Geister der beiden Besessenen vertrieb (Mt 8, 28—32), fuhren sie in eine Schweineherde. Im Anschluß daran bildet die alte Kunst, wo Unreinheit, Verführung, Schwelgerei dargestellt werden soll, das Schwein. Aber bei den vielen Darstellungen, besonders in der Holzbildnerei, wo dem hl. Antonius ein kleines Schwein beigegeben wird, das zu seinen Füßen sitzt oder sich unter seinem Mantel zu bergen sucht, kommt diese Auffassung gar nicht in Frage. *Steffens*¹¹ hat mit vollem Recht betont, daß bei diesen Darstellungen das Schwein lediglich die Rolle eines schutz- und hilfesuchenden Wesens zeigt, weil Antonius der Helfer gegen das Antonius-

¹¹ *Steffens*, Jahresbericht des christlichen Kunstvereins des Erzbistums Köln, 1917.

feuer dieser Tiere ist. Wäre der Teufel im Schweine gemeint, so würde es in angreifender Haltung dargestellt sein oder in besiegtter Stellung unter dem Fuße des Heiligen liegen. Die richtige Auffassung bestätigt sodann bei einzelnen alten Darstellungen die Anbringung eines rotglühenden Flammenbüschels am Halse des Tieres, also des Antoniusfeuers. Noch ein weiterer triftiger Grund läßt sich m. E. für diese Erklärung des attributiven Schweines darin erblicken, daß das Attribut in der mittelalterlichen griechischen kirchlichen Kunst unbekannt ist. Wie das Antoniusfeuer nur im Westen Europas und in Italien vorwiegend geherrscht hat und die Übertragung seines Begriffes vom Menschen auf die Krankheit der Schweine nur in den Ländern erfolgte, wo die Antoniter ihre Schweineherden hielten, so blieb auch die Darstellung des hl. Antonius mit dem Schwein auf die gleichen Länder beschränkt. Das Malerbuch vom Berge Athos¹², im 11. Jahrhundert als griechische Handschrift entstanden und bis zum 15. und 16. Jahrhundert durch vielfache Zusätze vermehrt, kennt viele Anweisungen für die Darstellung des hl. Antonius. Der Heilige wird von den Dämonen gepeinigt. Als er in die Wüste flieht, findet er auf dem Wege als Versuchung des Teufels eine Silberscheibe und eine Menge Goldes. Der Heilige bestellt das Feld vor seiner Höhle. Er bringt in der Disputation die heidnischen Philosophen von Alexandria zum Schweigen. Ein Löwe führt den Heiligen in der Wüste zur Höhle des hl. Paulus. Er begräbt den hl. Paulus, wozu zwei Löwen die Grube ausscharren. Endlich findet sich die Darstellung, wie Antonius stirbt, wie seine Gefährten ihn begraben, und wie Engel seine Seele, als kleines menschliches Wesen mit Lichtaureole dargestellt, gen Himmel tragen. Aber von irgendeiner Darstellung in Begleitung eines Schweines findet sich nichts. Und doch würde die alte griechische Mönchskunst sie sich nicht haben entgehen lassen, wenn sie im Osten jemals üblich gewesen wäre.

Auf dem berühmten Isenheimer Altar, der nachweislich um das Jahr 1510 für das Antoniterkloster in Isenheim im Elsaß gemalt wurde, befindet sich auf der Innenseite eines Flügels eine „Versuchung des hl. Antonius“ mit den bekannten wunderlichen Spukgestalten. Unter letzteren aber schauen wir das sehr realistische Bild eines „Aussätzigen“. Seit langem sind die Meinungen geteilt, ob Meister Grünewald hier eine Darstellung der Syphilis oder der Lepra (Aussatz) im Sinne gehabt habe. Die Mehrzahl der Sachverständigen hat sich von jeher für die Lepra entschieden. Aber es ist auch die Frage aufgetaucht, ob es sich nicht, wie auch *Meffert* (l. c.) meint, um einen am Antoniusfeuer leidenden Kranken handeln könne. Eine besonders gute Abbildung findet sich in *Hagen*, Matth. Grünewald, II. Aufl., München 1920. Hier ist an dem emporgestreckten linken Arme des Kranken deutlich zu sehen, daß an dem bereits deformierten Handstumpfe 4 Finger fehlen und nur noch ein ebenso stark deformierter Finger vorhanden ist. Das würde also an sich recht gut für den Ergo-

¹² *Schäfer*, Handbuch der Malerei vom Berge Athos, Trier 1855.

tismus gangraenosus passen. Aber trotzdem wird es sich eher um Lepra handeln. Auch bei dieser kommen durch Zerstörung von Nervensträngen und durch Geschwürsbildungen Verluste von Fingern und Zehen häufig genug vor. Entscheidend ist aber das Koloristische, was natürlich nur auf dem Original erkannt werden kann. Der helle, fast ganz entblößte Körper, der sich von der roten Kugel wirkungsvoll abhebt, ist mit roten Beulen und Knoten dicht bedeckt, genau wie es der Lepra entspricht, deren Knoten dunkelrot sind, solange sie nicht erweichen und zu Abszessen werden. Der Rücken ist grünlich angelaufen, was realistisch auf den nahen Tod weist. Meister Grünewald muß also den Aussatz recht gut studiert haben. Im übrigen aber hat er die Leprosen-Figur den sonstigen Spukgestalten sehr deutlich angenähert, denn er hat sie statt mit Menschenfüßen mit Frosch- oder Krötenfüßen dargestellt, an denen auch die Schwimmhäute nicht fehlen. Außerdem zeigt die Figur eine ganz unmögliche Verdrehung des linken Beines. Somit halte ich mich zu der Vermutung berechtigt, daß der Künstler im Grunde nur eine Art Krankheits-Spuk zu dem übrigen Spuk habe darstellen wollen.



Neuere Literatur zur altorientalischen und alttestamentlichen Kultur- und Religionsgeschichte.

Kees, H., Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des mittleren Reiches. Mit 5 Abbildungen. 459 Seiten. J. C. Hinrichssche Buchhandlung, Leipzig 1926. — *Poertner, B.*, Geschichte Ägyptens in Charakterbildern. 98 Seiten. J. Kösel & Pustet, München 1926. — *Meißner, Br.*, Könige Babyloniens und Assyriens. Charakterbilder aus der altorientalischen Geschichte. 314 Seiten. Quelle & Meyer, Leipzig 1926. — *Herrmann, Chr.*, Religion und Kunst im alten Babylon. Eine Einführung in den religiösen Gehalt der babylonisch-assyrischen Kunst. 32 Seiten und XXIII Tafelabbildungen. Furche-Kunstverlag, Berlin 1926. — *Greßmann, H.*, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament. In Verbindung mit *E. Ebeling, H. Ranke* und *N. Rhodokanakis* herausgegeben von H. Gr. 2., völlig neugestaltete und stark vermehrte Auflage. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig. 1. Band: Altorientalische Texte zum Alten Testament 1926. 478 Seiten. 2. Band: Altorientalische Bilder zum Alten Testament 1927. 224 Seiten CCLX Tafeln mit 678 Abbildungen. — *Kittel, R.*, Gestalten und Gedanken in Israel. Geschichte eines Volkes in Charakterbildern. 524 Seiten. Quelle & Meyer, Leipzig 1926. — *Hempel, J.*, Gott und Mensch im Alten Testament. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit. 224 Seiten. W. Kohlhammer, Stuttgart 1926. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, herausgegeben von *R. Kittel*. 3. Folge, Heft 3.) — *Duhm, H.*, Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament. 218 Seiten. J. C. B. Mohr, Tübingen 1926. — *Nötscher, Fr.*, Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben. 348 Seiten. C. J. Beckersche Universitätsdruckerei, Würzburg 1926. — *Volz, P.*, Die biblischen Altertümer. 2. Auflage. Mit Nachträgen. 566 Seiten. Mit 97 Textabbildungen und 32 Tafeln. Calwer Vereinsbuchhandlung, Stuttgart 1925. — *Schmidtke, Fr.*, Die Japhetiten der biblischen Völkertafel. 95 Seiten. Müller & Seiffert, Breslau 1926. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Band VII.) — *Schmidt, H.*, Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament. Festrede, gehalten am 17. Januar 1925 zur Feier des Tages der Reichsgründung. 36 Seiten. A. Töpelmann, Gießen 1925. — *Meinhold, H.*, Der Dekalog. Rektoratsrede, gehalten zu Bonn am Rhein am 7. November 1926. 32 Seiten. A. Töpelmann, Gießen 1927. — *Guthe, H.*, Bibelatlas in 21 Haupt- und 30 Nebenkarten. 2., vermehrte und umgearbeitete Auflage. H. Wagner und E. Debes, Leipzig 1926.

* * *

Auf dem Gebiete der alttestamentlichen und altorientalischen Forschung mehrten sich in erfreulicher Weise in neuerer Zeit die Veröffentlichungen an systematischen Darstellungen über die einzelnen theologischen und religiösen Ideen und Güter jener großen Kulturvölker und des zwischen sie eingebetteten Volkes der Offenbarung. Wir bekommen Einblick in das gewaltige Geistesleben und in die Probleme, welche schon damals jene Völker bewegten, wir verfolgen zugleich das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung. Besonders beginnt allmählich eine Geschichte der Frömmigkeit nach ihren verschiedenen Funktionen sich herauszukristallisieren. Auf die Bedeutung dieser Forschungen für unsere Zeit braucht nur hingewiesen zu werden.

Wer je mit dem Zentralgedanken der ägyptischen Religion, d. i. dem Totenglauben und den Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter sich beschäftigte, weiß, wie schwer es ist, sich ein einigermaßen einheitliches, abgerundetes Bild davon zu machen. Alte

und junge Vorstellungen werden ineinander verschlungen, ja vielfach sich widersprechende Gedanken kreuzen einander. Das war auch der Eindruck nach den bisherigen Darstellungen dieser Seite des ägyptischen Glaubens in den zusammenfassenden Bearbeitungen der „ägyptischen Religion“. Demgegenüber versucht nun *H. Kees* in seinem Buche einzig „den Entwicklungsgang der Vorstellungen und die treibenden Kräfte dabei klarzulegen“. Ebenso hält er jedes Schema systematischer Religionsphilosophie unbedingt fern und läßt dafür lieber mehr die ägyptischen Theologen zu Worte kommen. Die Untersuchungen gehen allerdings nur bis zum Ende des mittleren Reiches. Aber gerade für die alte Zeit der Grundlegung des Totenglaubens gestaltet er, soweit es überhaupt möglich, ein übersichtliches Bild über die Entstehung und Entwicklung der einzelnen Gedankenkreise. Die großen Linien, aus denen die spätere Theologie des Jenseits sich zusammensetzt: Königs kult, Privatwünsche und Osirismysterien, treten klar hervor. „Durch das krause Dickicht ägyptischer religiöser Texte und Sagenverschlingungen“ ist so von einem kundigen Führer ein zuverlässiger, lichter Weg gebahnt worden. Daß dabei auch auf viele wichtige Einzelfragen willkommenes Licht fällt, ist selbstverständlich. Eine Darstellung des Totenwesens, d. i. der äußeren Formen des Totenkultes dagegen wurde absichtlich beiseite gelassen. Wir begrüßen das Buch als eine der wichtigsten Veröffentlichungen der Ägyptologie in letzter Zeit.

Einen kurzen Überblick über die gesamte Entwicklung der ägyptischen Kultur gibt uns *B. Poertner* in seiner „Geschichte Ägyptens in Charakterbildern“. Das Büchlein gehört der bekannten kulturgeschichtlichen Sammlung Kösel an und erscheint in der gewohnten Ausstattung. Nach einer Einführung über „die Grundlagen und Triebkräfte des kulturellen Lebens in Ägypten“, d. i. über den Nil, über Land und Volk werden je im Anschluß an kurze, lebenswarme Charakterbilder einzelner hervorragender Persönlichkeiten die Phasen der politischen, wirtschaftlichen und religiösen Entwicklung gezeichnet, von der ältesten Zeit bis herunter auf Alexander den Großen und die Ptolomäer. Das Ganze ergibt somit einen übersichtlichen Querschnitt durch das Werden, das Blühen und Vergehen der ägyptischen Kultur. 13 Tafeln in Autotypen auf Kunstdruckpapier sowie 2 Kartenskizzen sind zur Erläuterung beigegeben.

Was Poertner in dieser kurzen „Geschichte Ägyptens in Charakterbildern“ anstrebte, verfolgt *Br. Meißner* in einem größeren Werk: „Könige Babyloniens und Assyriens“ für die Entwicklung des Zweiströmelandes. Auch hier soll an der Hand von „Charakterbildern der altorientalischen Geschichte“ an Stelle einer bloßen Aufzählung von Daten und Taten mehr das lebendige Werden, die fortschreitende Entwicklung als das Gewordene, die starre Vergangenheit aufgezeigt werden. Das Buch ist direkt als Parallele zu *Th. Birts* „Charakterköpfe“ gedacht. Daß wir von dem Verfasser der schönen, grundlegenden assyrisch-babylonischen Kulturgeschichte („Assyrien und Babylonien“, 2 Bände, Heidelberg 1920 und 1925) einen diesbezüglichen historischen Aufriß erwarten konnten, ist selbstverständlich. Wir bekommen einen Einblick in die vielfachen Kräfte und Völkergruppen, welche gerade auf diesem Boden um die Gestaltung der Geschichte gerungen haben. Dabei treten ebenso jeweils einzelne große Gestalten dieser Gruppen hervor, die ihrer Zeit wieder den Stempel ihrer Macht und ihres Geistes aufgeprägt haben. Ich verweise auf den Reformator Urukagina (um 2670 v. Chr.), auf den ersten semitischen Großfürsten „Sargon, den Großen“ (2637), dann auf Hammurapi, den Einiger und Gesetzgeber des Landes (1955—1913), auf die Wiederbegründer des assyrischen Reiches Assuruballit und Tukulti-Ninurta I (1360 bzw 1240 v. Chr.), endlich auf die auch für die Geschichte des israelitischen Volkes bedeutungsvollen Herrscher Salmanassar III., Tiglatpilesar III., Sargon und Sanherib im 9. und 8. Jahrhundert sowie später vor allem Nebukadnezar. Aber leider ist in dem Buche die kulturelle und geistig-religiöse Entwicklung in den einzelnen Perioden zu wenig berücksichtigt. Trotz der besonderen Einstellung macht es auf den Leser doch mehr den Eindruck einer großen Kriegsgeschichte, so wie sie uns ja auch die nackten Annalen und offiziellen Hofberichte der einzelnen Herrscher

einseitig darstellen. Jene erstere historisch zu verfolgen und in die verschiedenen Perioden einzugliedern, ist eine Arbeit, die noch geleistet werden muß. Dem Buche sind ebenfalls 16 Tafelabbildungen und eine Zeittafel der babylonischen und assyrischen Geschichte (verfaßt von *Ernst F. Weidner*) beigegeben.

Nach einer ganz besonderen Seite behandelt *Christian Herrmann* das Problem „Religion und Kunst im alten Babylon“. Gegenüber den bisherigen, meist rein deskriptiven Darstellungen dieser beiden Seiten des akkadischen Geisteslebens versucht er zunächst „eine Herausarbeitung des Wesens der babylonischen Religion“ und von hier aus dann bei der engen Verknüpfung von Religion und Kunst im alten Orient eine Darstellung des Geistes der akkadischen Kunst. Das Buch reiht sich damit in die Sammlung „Schöpfung“, „Beiträge zu einer Weltgeschichte religiöser Kunst“ des Berliner Furche-Kunst-Verlages ein, als deren 8. Band es erschienen ist. Nach einem Hinweis auf die Stabilität der babylonischen Religion innerhalb einer jahrtausendlangen Geschichte, die „der seelischen Struktur des babylonischen Menschen von einer massiven, wenig veränderlichen Festigkeit“ entspreche (S. 10), sowie auf die beiden seelischen Mechanismen, auf denen ein großer Teil des religiösen Denkens der Babylonier beruht, das sind zusammen mit dem Bilderdenken das Gesetz der Verdichtung (Vermischung und Zusammenkomponieren mehrerer Bilder zu den verschiedenen Mischwesen und Fabelgestalten!) sowie das Gesetz der Verschiebung, „durch welches ein Gegenstand an die Stelle einer ganzen Gruppe anderer ihm ähnlicher tritt“ (S. 12: Stellvertretung, magische Handlung!), diese beiden aber nochmals fortgeführt durch das Prinzip der „Entsprechung“, wodurch ähnliche Dinge oder Vorgänge miteinander in Beziehung gebracht werden (Prinzip der Wahrsagekunst; Deutung der Himmelserscheinungen, Eingeweide- und Leberschau!), zeigt der Verfasser nun als das Wesentliche der babylonischen Religion zwei Schichten auf, die sich aber übereinanderlagern: die Volksreligion, d. i. „eine von prähistorischen Zeiten herstammende magisch-dämonische Auffassung“, und die Religion der Gebildeten, besonders der theologischen Spekulation der Priesterschaft, d. i. eine immer mehr entwickelte astral-fatalistische Auffassung. Sicher ist gerade die erstere Schicht mit Recht als die Grundlage der babylonisch-assyrischen Religion herausgearbeitet. Es ist Tatsache: Der Volksglaube kennzeichnet sich dadurch, „daß er in der Hauptsache bei dem primitiven Dämonenglauben und den entsprechenden magischen Praktiken stehen blieb“ (S. 15). Die Dämonen sind die Naturmächte und -kräfte, die gemäß dem primitiven Bilderdenken als leibhaftig wirkliche Wesen vorgestellt wurden. Und diese wieder „werden nach den bekannten Prinzipien als übergewaltige Mischgestalten dargestellt“. Und so kommt es zu dem Grundzuge der religiösen Haltung: „Es ist das Unheimliche, Undurchdringliche, Unfaßbare, an das sich der Mensch ausgeliefert fühlt, das aber nicht als einheitliche, die Welt durchdringende und sie leitende Gottesmacht auftritt, sondern als ein in tausendfachen, verschiedenen Ereignissen sich auswirkendes Walten der Naturkräfte, ohne einen übergreifenden Sinn und Zusammenhalt. Der babylonische Mensch kannte offenbar nur die Dynamik des Naturgeschehens, und die trat ihm mit furchtbarer Überlegenheit gegenüber“ (S. 16). Und eben „dieses angstvolle Sichbücken vor den Nackenschlägen, die man jeden Augenblick erwartete, brachte seine Phantasie in eine überreizte Spannung und deshalb ist die Furcht ein Grundgefühl des babylonischen Menschen“. Und daher auch die außerordentlichen Maßnahmen der Magie, um des Lebenshemmende, das in dieser Furcht lag, zu dämpfen (S. 16). Mit Recht wird an späterer Stelle (S. 21) hervorgehoben: „Dies Volk hat die Freude und den Frohsinn wohl kaum gekannt, es hatte nur die orgiastische Lust, die taumelnde, sinnverwirrende, auf deren Grund das Grauen vor dem Dasein liegt“. Wenn der Verfasser nun aber die zweite Schicht, die sich über diesem animistischen Dämonenglauben und der ihm entsprechenden Magie aufbaute, d. i. die Lehre von den Göttern und ihrem Kult als eine „ganz andere Religion“ bezeichnet, indem sich hier vor allem „das Vertrauen in den gesetzmäßigen Gang der Natur und den Zusammenhang ihrer Erscheinungen geltend mache“, daher denn die Wahrsagekunst und

die Vorzeichenlehre als Mittel zur Erforschung dieses gesetzmäßigen Willens (S. 18), so muß doch darauf hingewiesen werden, daß auch der Götterglaube sich von dem Fatalistischen und dem Grundgefühl des Unheimlichen nicht freimachen konnte und es auch hier, wie namentlich *H. Seeger*, Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon (1923) nachgewiesen hat, niemals zu einem eigentlichen Vertrauensverhältnis zur Gottheit gekommen ist. Man beachte nur, wie oft die schönsten und wärmsten Gebete zur Gottheit mitten in Beschwörungstexte und Zauberanweisungen und magische Riten eingebettet sind. Und wenn er vollends hinter diesen beiden Schichten noch einen dritten Zug aufweisen will, d. i. eine Religion der Erlösung, die sich vor allem in der Verehrung des sterbenden und wiederauferstehenden Frühlingsgottes, des Tammuz, als eines Erlösergottes oder in den Mysterienkulten am Neujahrsfeste als des Festes des sterbenden und wiederauferstehenden Marduk zeigte, indem man selbst an der Auferstehung des Gottes teilnahm, so ist er wie überhaupt bisher die babylonische Religionsgeschichte den Beweis für das Vorhandensein solcher Riten schuldig geblieben. Ein diesbezüglicher Auferstehungsglaube fehlt, wie gerade neuestens wieder nachgewiesen worden ist, in Babylonien völlig. — Im zweiten Teile des Buches zeigt der Verfasser nun, wie in der akkadischen Kunst sich die gezeichnete religiöse Grundhaltung voll und ganz ausprägt: „Die Kunst, die in Assyrien und Babylon dem Kultus diente oder doch direkt dem Religiösen Ausdruck geben wollte, ist denn auch von einer unerhörten Gespanntheit. In ihr pulsen Kräfte, die aus den letzten, tiefsten und innerlichsten Angelegenheiten des assyrisch-babylonischen Menschen stammen. Sie ist erfüllt von einem dunklen, hoheitsvollen Ernst, weil sie um die Gefahren weiß, von denen das Leben bedroht ist. In ihr gibt es nichts Leichtes, Heiteres oder Genrehafte, wie es doch sogar die ägyptische Kunst aufbringt, sondern nur gebundene Strenge“ (S. 20 f.). Es wird dann an der Hand von feinsinnig ausgewählten Bildern auf den beigegebenen Tafeln auf solche Einzelheiten verwiesen: die Demut in der Darstellung gegenüber dem Göttlichen (die Gestalten vor der Gottheit sind zwerghaft klein!), die dämonologische Weltauffassung auf den Siegelzylindern, dabei die Betonung der physischen Kraft des Helden: „Der Heros ist hier noch lediglich ein Muskelmensch“, während Darstellungen des jugendlichen Menschen völlig fehlen (S. 26 f.) usw., sodann vor allem auf den merkwürdigen Zusammenhang der Religion und Weltanschauung in der Tempelarchitektur (S. 25 f.). „Hier im Tempel haben wir den sinnfälligsten Ausdruck der assyrisch-babylonischen Religion: ihr düsterer Ernst und ihr Glaube an eine harte, unveränderliche Ordnung, die aber nicht das freie, organische Spiel eines von innen belebten Organismus ist, sondern die starre, mechanische Einteilung der Welt, innerhalb der die Dämonen ihr unheilbringendes Wirken entfalten“ (S. 26). Wenn wir dem Verfasser auch nicht in allem beistimmen können, so muß sein Buch, das bisher, soweit ich sehe, weniger beachtet worden ist, doch als ein sehr beachtenswerter Versuch, die antike Kulturforschung zu vertiefen und den Geist derselben zu uns reden zu lassen, bezeichnet werden.

Die Verbindung zwischen der altorientalischen und alttestamentlichen Forschung stellt die Neubearbeitung des *Greßmannschen* Buches: „Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament“ (2 Bände) her. Über die Brauchbarkeit und die Bedeutung desselben, besonders für das Alte Testament, braucht nichts mehr gesagt zu werden. Ja diese wurde in der eben erschienenen zweiten Auflage, welche „eine völlig neugestaltete und stark vermehrte Auflage“ darstellt, noch um vieles erhöht. Alles, was seit dem erstmaligen Erscheinen (1909) an wichtigen literarischen wie archäologischen Denkmälern durch die altorientalische Forschung besonders für das Alte Testament Bedeutsames ans Tageslicht gefördert worden ist, ist hier in erschöpfender und vorbildlicher Weise zusammengetragen. Noch die unmittelbar neuesten Funde sind aufgenommen. Ebenso sind die älteren Texte auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Dazu bürgen die Namen der Bearbeiter der Texte — an Stelle von *Ungnad* hat *Ebeling* den akkadischen Teil übernommen, neu eingetreten ist *Rhodokanakis* — Graz für die südarabischen Texte — für zuverlässige Bearbeitung, so daß

auch der Nichtfachmann, wie besonders der Herausgeber will, sie mit Sicherheit gebrauchen kann. An neuen Texten erwähne ich nur für das Ägyptische die Sprüche des Amen-em-ope und die Lehre des Meri-ka-re sowie eine Reihe von Hymnen und Liedern, selbst die neueren Inschriften aus Bēsañ fehlen nicht; für das Akkadische die chetitischen Fragmente des Gilgamešepos, den vollständigen Mythos vom Pestgott Ira, die sumerischen, altassyrischen und chetitischen Gesetze, viele liturgische und Weisheitstexte (das Lied vom leidenden Gerechten, Zwiegespräch eines Herrn mit seinem Knechte, Pflanzenfabel usw.), die neuesten Chroniken über den Fall Ninives und Babylons, neue nordsemitische und dazu jetzt zum ersten Male südsemitische Inschriften. Fast ganz neu bietet sich vollends der zweite (Bilder-)Band dar. Nicht nur, daß die Zahl der Abbildungen um mehr als das Doppelte angewachsen ist, ebenfalls wieder herunter bis zu den neuesten Ausgrabungen in Ur, Byblos und Bēsañ; an die Stelle einer bloßen kurzen Beschreibung der Bilder unter oder neben dem Einzelbilde ist jetzt eine selbständige, fortlaufende Darstellung nach Stoffen getreten. Dazu kommen jetzt eben für den zweiten Band eine Reihe von Registern, welche jederzeit eine bequeme Benutzung ermöglichen, so ein Verzeichnis der Götter, Dämonen und Sagengestalten, dann der Personennamen, der geographischen Namen und ein Sachverzeichnis sowie eine Übersichtskarte, auf die im ersten Teile bei wichtigeren Fundorten sogar bisweilen verwiesen wird. Das Buch ist jetzt wirklich eine Einführung in die vergleichende Kulturgeschichte des gesamten alten Orients und seiner vielfachen Beziehungen zum Alten Testament und wird auf lange Zeit auch das Nachschlagebuch für religionsgeschichtliche und archäologische Fragen bleiben. Zugleich ist es ja jetzt durch den überraschenden Tod des Herausgebers auf einer Vortragsreise im Auslande sein Testament geworden.

Als Parallelerscheinung zu den beiden oben besprochenen Darstellungen der akkadischen und ägyptischen Geschichte durch Br. Meißner bzw. H. Poertner ist für das Alte Testament *R. Kittels* neuestes Buch „Gestalten und Gedanken in Israel“ zu nennen. Auch für ihn sind „das Letzte und das Höchste, was die Geschichte sucht, doch eigentlich nicht geschlagene Schlachten oder zu Boden gestürzte und neuaufgerichtete Throne, selbst nicht die Künste oder Wissenschaften als solche. Sondern in allem die Seele des Menschen und der Völker verstehen, das heißt sie selbst und ihre Geschichte erkennen“. Diese Seele wiederum offenbart sich am getreuesten in den großen Persönlichkeiten. Denn „im Grunde machen sie (scil. die Geschichte) die Heroen, die führenden Geister“ (Vorwort). So wird auch „im Unterschied von den bisherigen Darstellungen die Entwicklung Israels rein vom Persönlichen aus zu verstehen gesucht, so daß das Buch als eine Art Zeichnung israelitisch-jüdischer ‚Charakterköpfe‘ gelten kann“ (ebenda). Es erscheinen nach einer Einleitung die großen politisch-nationalen Führer, die Propheten und Gesetzgeber: Mose, Debora, Jerubbaal-Gideon, Samuel und Saul, David, Elias und die Religiösen (Nasiräer u. Nebi'im), dann die „Großen Erzähler“ (Jahwist und Elohist), Revolutionäre (vor allem Jehu), Prophetenklassiker: Amos und Hosea, dann Jesaja, Reformatoren (Hiskias und Josias) und Gesetzgeber (Bundesbuch, Deuteronomium und Priesterkodex), daran anschließend Jeremia und Deuterojesaja mit dem großen Blutzügen (d. i. der Gottesknecht), endlich als Former der nachexilischen Geschichte Esra und Nehemia und Judas der Hämmerer. Schon der bloße Überblick über die Reihenfolge zeigt, mit welchem Geschick die Auswahl getroffen ist. Dabei erfolgt mit der Einzelpersönlichkeit, wie der Zweck des Buches ja besagt, eine lichtvolle, glänzende Zeichnung des gesamten politischen, kulturellen und religiösen Milieus der einzelnen Epoche, so daß wir tatsächlich einen großartigen Aufriß der gesamten israelitisch-jüdischen Geschichte in lebendigen Gestalten mit Fleisch und Blut bekommen. *Kittels* Standpunkt zu den Einzelfragen ist ja aus seinen sonstigen Veröffentlichungen, besonders aus der großen, zweibändigen „Geschichte des Volkes Israel“ (6. und 7. Auflage 1925) bekannt, als deren Ergänzung nach der besonderen Stellungnahme unser Buch gedacht ist. Es ist jedoch mit Freuden zu beobachten, wie weit bisweilen der Verfasser in manchen grundlegenden Fragen der neueren Wendung der Exegese

noch mehr nachgegeben hat. Ich verweise auf die Ausführungen über die mosaische Herkunft des Dekalog (S. 40), über den Charakter der mosaischen Religion als Kultusreligion (S. 330 ff.), über die alten gesetzlichen Bestandteile in Deuteronomium und Priesterkodex (S. 339 ff. bzw. 345 ff.), über das sogenannte Altargesetz (S. 511 Anm. 33), über die Stellung der Propheten zum Kultus (S. 512 Anm. 13) usw. Nur in der Behandlung der Patriarchengeschichte könnte man meines Erachtens in bezug auf den historischen Untergrund etwas herzhafter sein. Das Buch ist für den Kreis der Gebildeten bestimmt. Ich bin überzeugt, daß es ihnen ein willkommener Führer in die „Entwicklung und das innere Leben des merkwürdigsten aller Kulturvölker der Erde“ sein wird. Aber auch dem Fachmann hat es, wie der Verfasser selbst schüchtern zu hoffen wagt, besonders auch durch die neue Art der Behandlung des Stoffes, noch manches zu bieten.

Ins Herz der alttestamentlichen Religion führt *J. Hempel* in seinem Buche: „Gott und Mensch im Alten Testament.“ Er nennt es mit Recht: „Studie zur Geschichte der Frömmigkeit.“ Denn er hat kein geringeres Ziel, als in die innere Struktur der Jahwe-religion einzudringen und die „inneren Schwingungen aufzuweisen, die bei den einzelnen Kultakten, Glaubensvorstellungen und Hoffnungsbildern die Seele des alten Israeliten durchzitterten“ (Vorwort), also in Wahrheit „Tiefenpsychologie“ zu treiben. Und das ist ihm, um es gleich zu sagen, meines Erachtens auch gelungen. Das Grunderlebnis der israelitischen Frömmigkeit ist nach ihm „das Abstands- und Verbundenheitsgefühl mit der Gottheit in einem“, „nicht als einander ausschließende Gegensätze, sondern als polare Elemente des gleichen Gefühlslebens, dem sie gerade in ihrem In- und Nebeneinander die charakteristische Prägung geben“ (S. 3). Die Frömmigkeit des Alten Testaments lebt, wie sie von dem Bewußtsein des Abstandes von Gott getragen wird, so zugleich von dem Bewußtsein um die Verbundenheit mit Gott“ (S. 220) und „wo uns israelitische Frömmigkeit in charakteristischer Ausprägung begegnet, trägt sie die erwähnte Doppelheit in sich“ (S. 21). Und der Ausgangspunkt dieser „Doppelheit“ ist ihre geschichtliche Orientierung, „die gottgesetzte Verbundenheit des Volkes mit dem übermenschlich mächtigen Gott“ (S. 142) durch den Bund am Sinai. Indem der „Bundesgedanke das Verhältnis von Gott und Volk der natürlichen Sphäre enthebt und in ein kraft göttlicher Manifestation und Willensäußerung Gewordenes wandelt, lebt er von dem Glauben an die souveräne geschichtsgestaltende Macht Jahwes, und indem er unter dem unerbittlichen Fluche des Bundbrüchigen steht, lebt in ihm der Glaube an die verzehrende Heiligkeit Jahwes“ (S. 126). „So ist in dem Glauben an den Bund des sich in seiner Macht manifestierenden und fordernden Gottes mit dem Volke eine Doppelseitigkeit der Empfindung zugleich mit-gesetzt“ (S. 3). Israels Gott ist der ferne und nahe Gott zugleich. Es wird nun im einzelnen gezeigt, wie dieses „Doppelheitsgefühl“ in der ganzen Entwicklung der israelitischen Religion sich ausprägt, wie es auch in den großen Persönlichkeiten, den Propheten, bestimmend ist, sich in dem Reden von Gott und zu Gott spiegelt und ebenso „das Leben des einzelnen als Wirkungsgebiet Jahwes“ nach dieser doppelten Seite erfaßt wird. Dabei ergibt sich auch eine große historische Linie: wie besonders in dem älteren Glauben das gewalttätig-verheerende Moment überwiegt und wie allmählich der Wandel vom Erleben zum Glauben sich vollzieht und im Zusammenhang damit eben der Glaube nach rationalen Vergewisserungen der Verbundenheit greift. Auch wertvolle Einzeluntersuchungen ergeben sich. Ich verweise besonders auf das Kapitel über den „Bundesgedanken“, über „die prophetische Botschaft, ihr Werden und Wirken“, über „die Bildreden von der Gottheit“ und über „das Alter des Individualismus“ im Alten Testament. Ebenso wird in allem gerade die Eigenart der israelitischen Religion, ihr geschichtsbetonter Charakter herausgearbeitet (vgl. besonders S. 1—3). Mag man auch bisweilen über den jeweiligen Grad der Auswirkung des einen der beiden „Doppelheitsgefühle“ in den verschiedenen Perioden etwas anderer Ansicht sein — ich denke besonders an die Geltendmachung des Geborgensein-Bewußtseins in den älteren Texten und die daraus re-

sultierende Betonung der Auserwählung und der besonderen Zukunft des Volkes (Entstehung der Heilserwartung!), so kann man sich doch an dem Buche nur freuen. Solche Arbeiten brauchen wir noch mehr. Schade ist nur, daß durch das Fehlen eines Sachregisters und eines bei den vielen selbständigen Übersetzungen der wichtigsten Texte sehr nützlichen Stellenverzeichnisses die praktische Benutzung desselben etwas beeinträchtigt wird. Vielleicht liegt die Erklärung dieses Fehlens in dem Datum des Vorwortes: „Auf der Fahrt ins Heilige Land.“ Sodann sind in der benutzten Literatur einige Nachträge zu machen: S. 6² sollte beim „Schauen des Angesichts Jahwes“ die Arbeit von *Fr. Nötscher*, „Das Angesicht Gottes schauen“, nach biblischer und babylonischer Auffassung“ (1924) nicht fehlen. S. 120¹ beim „Ritual des Versöhnungstages“ war neben *M. Löhr* die gleichzeitige Untersuchung von *S. Landersdorfer*, „Studien zum biblischen Versöhnungstag“ (1924), zu erwähnen. S. 146¹ (Problem des Individualismus) wäre noch einschläglich: *Joh. Hehn*, „Nationalismus und Universalismus, Kollektivismus und Individualismus in der israelitischen Religion“, in *dieser Zeitschrift*, 2. Jahrg. (1925), S. 213—232.

Von ganz anderer Seite als Hempel will *H. Duhm* in seinem Buche „Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament“ an die alttestamentliche Religion herankommen. „Religion ist (ihm) der Verkehr zwischen Göttern und Menschen. Sekundär ist alles, was dieser Verkehr allmählich an äußeren Formen, Bräuchen, Organisationen, Gefühlen, Phantasien, Mythen, Reflexionen, philosophischen Systemen hervorbringt“ (S. III). Dabei will er dann ganz objektiv, d. h. „durch die Religion selber erfahren, was Religion“, in unserem Falle alttestamentliche Religion ist, d. h. rein phänomenologisch vorgehen (S. IV). Erst am Schlusse des Buches will er sich subjektiv äußern. Allein abgesehen davon, ob man damit überhaupt eine lebendige Religion, und noch speziell die alttestamentliche Religion erfaßt (vgl. das soeben besprochene Buch von *Hempel*), ist der Standpunkt *Duhms*, nach dem die alttestamentliche Religion sich ihm zeigt, ein ganz bestimmter. Der Gesichtswinkel muß und wird sich ja jederzeit richten nach der Wertung der Quellen. Und eben dieser ist bei unserem Verfasser das extreme Entwicklungsschema von der ursprünglich niedersten Stufe im Verkehr mit der Gottheit, über die Erhebung am Sinai, von dem gewaltigen Aufstieg durch die Propheten und dem katastrophalen Abstieg durch die Einführung des „Gesetzes“: „Wieder hat sich zwischen Gott und Menschen etwas Fremdes gedrängt: das Gesetz, das heilige Buch ... Der freie Zugang zu Gott ist wieder durch Mauern von Menschenhand verbaut.“ (S. 215.) Man hört wenig von den Auswirkungen des grundlegenden Ereignisses am Sinai, besonders in Kult und Recht. Die Propheten verwerfen wieder jeglichen Kultus (S. 116, 214). Fast alle Psalmen sind wieder nachexilisch (S. 168 f.; auch Ps 15 und 24, 3—6: S. 174). Daß dabei aber dann eben neben der angeblich verknöcherten Gesetzesreligion noch ein persönlich wärmster, alle Schranken dieser durchbrechender „Verkehr mit Gott“ stattgefunden hat (Psalm 23, 73, 91 usw.), hören wir ebenfalls nicht. Verfasser stellt ja selbst eingangs fest, daß er sich vielfach an die Auffassungen seines Vaters, d. i. *Bernhard Duhms*, angeschlossen hat. Daß sich in dieses Schema eingepreßt eine Reihe wertvoller Einzelausblicke ergaben, braucht nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden. Ich verweise nur auf die Kapitel über die von der Gottheit Auserwählten, d. i. über Nasiräer, Nabis, Gottesmänner und Propheten (S. 54 ff., 94 ff. und besonders 217 f.), besonders aber auf die Erklärung des Hervortretens des Auferstehungsglaubens in der letzten Zeit des Judentums, d. i. durch die syrische Not, als die Besten des Volkes als Märtyrer der Religion vor dem Feinde fielen oder ermordet wurden (S. 205, 207).

Eine Spezialfrage der altorientalisch-alttestamentlichen Religionsgeschichte behandelt *Fr. Nötscher*, „Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben“. Er knüpft an die Ausführungen in seinem früheren Buche „Das ‚Angesicht Gottes schauen‘ nach biblischer und babylonischer Auffassung“ (1924) S. 147 ff. an. Dabei betrachtet er es weniger „als seine

Aufgabe, die bestehenden Ansichten um eine neue zu vermehren, als vielmehr allen Seiten des Problems gerecht zu werden; vor allem soll die israelitische Auferstehungsidee ins Licht der Nachbarreligionen gerückt werden, um so der Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung dieses Glaubens soweit als möglich auf den Grund zu gehen“ (S. 4). Demgemäß gibt der Verfasser zunächst eine Darstellung des Materials in Babylonien, in Ägypten, in der persischen und in der kanaanäischen Religion, sowie bei den Mysteriengöttheiten. Es wird überall mit Recht festgestellt, daß wir wenigstens bisher außer in Persien nichts von einem Auferstehungsgedanken wissen. Denn überall muß hervorgehoben werden, „daß die Fortdauer der Gottesgemeinschaft über den Tod hinaus oder auch die Herstellung einer solchen erst nach dem Tode die Auferstehungshoffnung keineswegs notwendig zur Voraussetzung hat“ (S. 84). Auch die orientalischen Riten kennen keine „Mysterien“ im eigentlichen Sinne (S. 93, 94, 98, 112, 197). Ein maßgeblicher Einfluß von dorthin kann also für das Alte Testament nicht in Betracht kommen. Besonders wird auch die angebliche bestimmende Abhängigkeit vom persischen Auferstehungsglauben gegenüber neueren Bestrebungen auf das richtige Maß zurückgeführt (S. 185 ff., 236). Mit Recht wird hervorgehoben, daß man, wenn man einfach die persische Eschatologie übernommen hätte, nicht erst im Alten Testament zugestandenermaßen um die Hoffnung auf einen Weg über den Tod hinaus bis in die letzte Zeit hinein hatte zu kämpfen und zu ringen brauchen (S. 236). Gerade in diesem Nachweis liegt meines Erachtens ein Hauptverdienst der Arbeit. Nach Klarstellung dieser Tatsachen geht dann der Verfasser den innerisraelitischen Wurzeln und der Entwicklung des Auferstehungsglaubens im Alten Testament nach bis zur vollen Ausprägung desselben über die Apokryphen und Pseudepigraphen im Neuen Testament. Hier kann und wird man bisweilen über die Tragweiten einzelner Stellen (Hiob 19, 25 ff.; Ps 49 und 73) anderer Ansicht sein. Mit Recht wird hervorgehoben, daß „im Alten Testament von Auferstehung nur sehr wenig und erst sehr spät die Rede ist“, und daß insbesondere als „Motiv des sittlich-religiösen Handelns der Jenseits- oder gar der Auferstehungsglaube vor der Makkabäerzeit nicht in die Erscheinung tritt. Das mag auffallen, es hinwegdisputieren zu wollen ist aber ebenso unnütz wie unmöglich“ (S. 117, 118). Ein Anhang über die altorientalischen Vorstellungen „vom Lebenswasser und Lebensbaum“ beschließt das besonders durch seine klare Stellungnahme wertvolle Buch.

Auf archäologischem Gebiete ist besonders die Neuauflage der „Biblischen Altertümer“ von *P. Volz* zu erwähnen. Dieselbe ist aber keine durchgreifende Neubearbeitung, vielmehr sind Berichtigungen und Nachträge in einem Anhang der sonst unveränderten ersten Auflage beigelegt. Diese sind aber sehr zahlreich, fast für jede Seite konnten solche beigebracht werden, so daß nichts Wesentliches dem Benützer entgehen dürfte. Bei der Parallele zum Ritus mit dem Asaselbock (zu S. 109) hätte jetzt auch auf die Verwendung eines solchen beim babylonischen Neujahrsfeste verwiesen werden sollen; siehe die Zusammenstellung des Materials in meiner Arbeit „Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung“ (1925) S. 134 f. und 134, Anm. 27. Zur Frage nach dem altisraelitischen Jahresbeginn (S. 439) wären die Untersuchungen von *Fr. X. Kugler*, Von Moses bis Paulus (1922) S. 134 ff. heranzuziehen gewesen. Zum „Siegel des Šema“, des Knechtes des Jerobeam“ siehe nun *R. Dussaud*, Syria VI (1925), S. 108 und 336 f., demgemäß es keinem der beiden Jerobeam angehören kann. Der Wert des Buches, das sich durch eine glückliche Verbindung von geschichtlicher und systematischer Darstellung auszeichnet, ist in der Neuauflage noch erhöht worden.

An Einzeluntersuchungen über alttestamentliche Fragen hebe ich zunächst die schöne Arbeit von *Fr. Schmidtke*, Die Japhetiten der biblischen Völkertafel, hervor. Seit *Fr. Delitzsch* in seinem grundlegenden Buch „Wo lag das Paradies“ (1881) die Namen der Völkertafel systematisch behandelt hat, ist das geographische und historische Material natürlich durch die altorientalische Forschung bedeutend gewachsen. *Schmidtke* hat dies, soweit ich

sehe, für die Gruppe der Japhetiten in lückenloser Weise eingearbeitet und dadurch die alten Identifizierungen teils bestätigt, teils neue Vorschläge gewonnen. Der Verfasser zeigt sich als voller Beherrscher des Stoffes. Besonders sind auch bereits die chetischen Inschriften ausgewertet. Zu bemerken habe ich nur, daß jetzt auch die Umman-Manda der neuen babylonischen Chronik G als Meder erwiesen sind (zu S. 41 Anm. 5); siehe meine Bemerkungen in Theol. Rev. 1926 Sp. 296 und *P. Dhorme*, RB 1927 S. 152. Verfasser behandelt neben der ethnologisch-geographischen Untersuchung der Namen außerdem im ersten Teile noch die Völkertafel als Ganzes, d. h. den Sinn der Völkertafel „als eines ganz einzigartigen Dokumentes alter israelitischer Schriftstellerei und eines großartigen Versuchs, die gesamte nachsintflutliche Menschheit als eine Einheit zu begreifen und von einem gemeinsamen Stammvater herzuleiten“ (S. 7), sodann die literarische Komposition sowie die Frage der Abfassungszeit des berühmten 10. Kapitels der Genesis. Als solche weist er das 7. Jahrhundert nach. „Kein Name der Japhetitenliste und der ganzen Völkerliste bei P zwingt uns, in eine frühere Zeit hinaufzugehen . . . Auch die Völkertafel J bietet nichts, was uns veranlassen könnte, in eine ältere Zeit hinaufzugehen“ (S. 14 f.). Andererseits sind die P zugeschriebenen Teile in die vorpersische Zeit zu setzen (S. 10 Anm. 1). Diese Ansetzung wird dann auch an einzelnen Beispielen noch besonders erwiesen (siehe S. 65, 75, 86). Es ist auch hier schade, daß nicht wenigstens eine Liste der behandelten geographischen und völkischen Namen beigegeben ist. Ebenso wäre eine den Resultaten entsprechende Übersichtskarte sehr erwünscht gewesen.

Die gerade in neuerer Zeit viel besprochene Frage nach dem Ursprung der israelitischen Heilandserwartung behandelt *H. Schmidt* in seinem Vortrage: „Der Mythos vom wiederkkehrenden König im Alten Testament.“ Ausgehend von der in der Kyffhäusersage und anderen Überlieferungen ausgesprochenen Erwartung eines wiederkkehrenden Weltkaisers will der Verfasser eben dieses Motiv auch im Alten Testament nachweisen. Die verschiedenen diesbezüglichen Stellen von der Erwartung der Heilszeit (Gen 49, 8—12; Zach 9, 8b—10; Jes 7, 14 f.; 9, 1 ff.; 11, 1 ff.), welche immer eine Umwandlung der Natur in paradiesischen Segen verheißen und dem Kinde selbst überirdische Eigenschaften zuschreiben, ließen erkennen, daß es sich nicht um eine historische, sondern um eine naturmythologische Gestalt handle (S. 8). Die Gemeinsamkeit der Züge des Bildes mit anderen gleichartigen Überlieferungen (Vergils 4. Ekloge, Zarathustra) zeige zudem, daß eine aus gemeinsamer Wurzel, aus orientalischer Naturmythologie stammende Erwartung in wenig voneinander abweichenden Weissagungen zur Literatur geworden sei (S. 15). Diese Mythologie aber habe sich wiederum niedergeschlagen in dem Mythos vom Urmenschen oder Urzeitkönig, mit dessen Wiederkunft der neue Weltenlauf seinen Anfang nehme (S. 16). Und dieser Mythos eben habe dann im Alten Testament seine besondere historische Ausprägung erfahren durch die Übertragung auf den König David. Denn dieser, nicht irgendein Sproß Davids werde als der Bringer des neuen Zeitalters später erwartet (S. 17 ff.). Ich habe bereits in meiner Heilandserwartung dargelegt, daß die Bilder von der messianischen Segensfülle nicht notwendig eine naturmythologische Gestalt voraussetzen. Der Messias wird im Alten Testament niemals als Urmensch oder zweiter Adam gepriesen. Endlich lassen die beiden Hauptbeweisstellen für die Identifikation des Heilsmittlers mit David (Jes 11, 1 und Mich 5, 1) ebenfalls nach alttestamentlich-orientalischer Einstellung eine ganz andere Erklärung zu, welche ihn erst recht als Sproß Davids erweisen (siehe meine Heilandserwartung S. 91 f., 112 f.).

Über den Dekalog handelte jüngst *Joh. Meinhold* in seiner Bonner Rektoratsrede vom 7. November 1926. Er will ihn wieder als unmosaisch, d. h. ganz jung erst „der Zeit der Verbannung oder der unmittelbar dann folgenden Periode zuweisen“ (S. 15 f.). Keine der älteren Quellen habe ihn enthalten, zudem „ergebe sich aus dem Dekalog selbst, daß er ein jüngerer, ziemlich künstliches Gebilde ist“ (S. 15). Es können hier nicht alle Gründe für älteren Ursprung angeführt werden (vgl. diese Zeitschrift, Jahrg. 1 (1924) S. 213 ff. sowie meine Aus-

fürhungen ebenda S. 27 ff. und besonders S. 29 Anm. 30a). Aber es sei doch bemerkt, einmal daß es auch eine andere, wohlbegründete Einteilung der Quellen gibt; siehe *O. Eißfeldt*, *Hexateuch-Synopse* (1922) S. 49 und 148 f. [Dazu aber jetzt dessen Ausführungen in der *Deutschen Literaturzeitung* 1927 Sp. 1043 ff. Korrekturzusatz!] Daß ferner „der Dekalog hinter der treffenden und schönen Zeichnung des prophetischen Wollens (wie Micha 6, 5) zurückbleibt“, beweist nicht, daß sie ihn nicht kannten. Da dürfte es ebensowenig einen „kultischen Dekalog“, den doch auch *Meinhold* für J² und E¹ annimmt, gegeben haben. Denn besonders von der Überschätzung des Kultus wollen sie nichts wissen. Gerade „Recht üben“ heißt bei den Propheten die sittlichen Grundgebote Jahwes erfüllen, wie sie im Dekalog niedergelegt sind. Man hat mit Recht auf Hos 4, 2 und Jer 7, 9 als direkte Anklänge an eben diese Gebote erinnert. Und die Grundbedingung jeglicher Gottesfreundschaft ist auch bei ihnen: Alleinverehrung Jahwes (Hos 13, 4).

Für geographische Orientierung und Palästinakunde ist die Neuauflage (2.) des „Bibelatlas“ von *H. Guthe* zu buchen. Es ist bekannt, welch starke äußere Veränderung die Landkarte Palästinas durch den Wechsel der Staatsoberhoheit, durch die Anlage neuer Eisenbahnlinien, neuer großer Verkehrsstraßen usw. erfahren hat. Die Neubearbeitung der bisherigen Atlanten war deshalb schon längst Bedürfnis. *Guthes* Neubearbeitung ist dem auch in allem entgegengekommen. Zum ersten Male wurde das Gelände Palästinas, von zwei Ausnahmen abgesehen, nach wirklichen Aufnahmen gezeichnet. Ganz neu eingefügt ist Blatt 2a, das in Karte I den Boden Jerusalems vor der Besiedlung darstellt, während Karte II und III die Umgebung von Sichem und Samaria wiedergeben. Sonst sind überall, soweit überhaupt noch möglich, wie Stichproben ergaben, die Resultate der neueren Forschung bereits eingearbeitet. Man vergleiche nur z. B. Blatt 5 mit der Karte des babylonischen und assyrischen Reiches im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Am meisten verändert ist, wie nach obigen Darlegungen erklärlich, die Karte des heutigen Palästina (Blatt 20). Zugrundegelegt ist bereits die Abgrenzung nach dem eigentlichen Palästina, Syrien, Transjordanien und im Süden Ägypten. Deutlich heben sich die starken, rot gezeichneten Linien (Eisenbahnen) sowie eben die großen Verkehrswege heraus. Außerdem sind den heutigen Namen die historischen Namen in Lapidarschrift beigelegt. Hier wird es natürlich infolge der gerade so stark einsetzenden Forschung manche Verbesserungen noch geben. Besonders hervorzuheben ist endlich das zu dem bisherigen alphabetischen Register ebenfalls neu hinzugekommene alphabetische Namenverzeichnis zur Karte des heutigen Palästina. Da die Neuauflage des Baedeker von Palästina und Syrien immer noch auf sich warten läßt, ist obiger Bibelatlas zur Zeit der einzige auf der Höhe stehende deutsche Führer. Jeder Benutzer wird sich sicherlich dankbar daran erfreuen. Die Verlagsanstalt hat auch gleichzeitig eine separate „Neue Handkarte von Palästina“ 1926 herausgebracht.

Zum Schlusse möchte Referent noch auf zwei bedeutsame Äußerungen katholischer Forscher über den Wahrheitsgehalt der Heiligen Schrift und über das Gesetz von Offenbarung und Entwicklung und dessen Berücksichtigung auch in der Dogmatik aufmerksam machen. Es sind dies die Ausführungen von *B. Bartmann* und *N. Peters* in dem bekannten Sammelwerk „Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, 3. Band 1927 (Kath. Theologen). *N. Peters* setzt hier seine Bemühungen um den grundsätzlichen Standpunkt der katholischen Exegese in der „biblischen Frage“ auseinander und gibt in klaren, präzisen Worten einen Überblick über den heutigen Stand der Frage (Textkritik, stillschweigende Zitation, literarische Gattungen, Irrtumslosigkeit der Bibel). Sein besonnenes Urteil wird vielen willkommener Führer sein. *Bartmann* äußert sich als Dogmatiker besonders über die beiden Fragen: Literalsinn und Dogmatik“ und „Offenbarung und Entwicklung“. In dieser Beziehung fordert er programmatisch: „Die Genauigkeit der Zitate und die methodische Auslegung, die heute in der Exegese und Geschichte durchweg herrschen, sind auch für den Dogmatiker bei Handhabung des biblischen und patristischen Beweises hochheilige Pflicht;

denn die Wahrheit soll ihm über alles gehen (a. a. O. S. 30). „Deshalb wird man auch die ungeschichtliche Stellenmethode ablehnen müssen, die nur auf den äußeren Wortklang des Textes hört, nicht aber feststellt, in welchen Büchern der Schrift dieser sich findet, welches sein eigentlicher Sinn ist und wer ihn ausgesprochen hat ... Wer Offenbarungsstufen anerkennt, soll die Texte nicht alle auf eine Fläche stellen. Je mehr die geschichtliche Einfühlung, desto besseres Verständnis und größere Beweiskraft der Texte. Auch hier gilt der Spruch: „Wenn zwei dasselbe sagen, ist es nicht dasselbe.“ Gott, Gnade, Vorsehung, Sünde, Sühne, Vergeltung sind Vorstellungen, die sich mit fortschreitender Offenbarung mit immer vollkommenerem Inhalt füllen. „Es ist methodisch nicht wohlgetan, über solche Offenbarungsstufen hinwegzusehen“ (S. 27). Demgemäß wird „man also nicht den vollen Beweis für die christliche Glaubenswahrheit schon im Alten Testament suchen — nicht einmal in der Gotteslehre, denn es fehlt ihr die Trinität“ (ebenda). Mögen diese Worte eines Dogmatikers recht viel beachtet werden!

Lorenz Dürr.

Die Genesis in der neuen Vulgata.

Biblia Sacra juxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem jussu Pii PP. XI cura et studio monachorum Sancti Benedicti Commissionis Pontificiae a Pio PP. X institutae sodalium praeside Aidano Gasquet S. R. E. Cardinale edita. Librum Genesis ex interpretatione Sancti Hieronymi cum prologis variisque capitulorum seriebus adjectis prolegomenis recensuit D. Henricus Quentin, monachus Solesmensis. Romae Typis Polyglottis Vaticanis. 1926. Pag. XLVIII u. 427. M. 41.—.

* * *

S. 110 ff. des 2. Jahrganges (1925) dieser Zeitschrift war die Rede von den Richtlinien, die der gelehrte Benediktiner H. Quentin für die vom päpstlichen Stuhle geplante neue kritische Ausgabe der Vulgata wenigstens für den Oktateuch, d. h. die Bücher Genesis bis einschließlich Ruth, in seinem Werke *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Rome 1922, aufgestellt hatte. Mit welcher Spannung man den kommenden Dingen entgegensah, beweist eine Reihe öffentlicher Vorträge, die der genannte Benediktiner über seine Grundsätze seitdem gehalten hat, so z. B. am 10. März 1925 an der Universität Straßburg, ferner am 17. Januar 1926 in der Aula des Päpstlichen Bibelinstituts zu Rom. Zu letzterem Vortrag drängten sich die Zuhörer in solchen Massen, daß er am 4. Februar ebendort wiederholt werden mußte. Der Redner veröffentlichte denselben unter dem Titel *La Vulgate à travers les siècles et sa révision actuelle*, Roma 1926. Der Straßburger Vortrag erschien im März 1926 zu Paris (bei A. Picard) als erstes Kapitel eines umfangreicheren Werkes von Quentin: *Essais de critique textuelle* mit dem Untertitel *Ecdotique* (unter letzterem im folgenden zitiert). Zu dieser Schrift veranlaßten den Verfasser eine Reihe von Bedenken, die besonders von D. de Bruyne, Burkitt und Rand gegen seine „eiserne Regel“ in seinem *Mémoire* vorgebracht worden waren (vgl. diese Zeitschrift 1925, 120 f.). Mit bewunderungswürdigem Scharfsinn sucht er den Einsprüchen der genannten Gelehrten zu begegnen. Ähnlich wie in dem *Mémoire* muß auch hier der Kritiker von Fach dornige Pfade mit dem Verfasser wandeln, um den Ariadnefaden in dem Labyrinth der biblischen Textüberlieferung zu finden. Die *Ecdotique* dürfte übrigens einen noch größeren Gelehrtenkreis als der *Mémoire* interessieren. Man lese nur dort den Artikel S. 165 ff. über die Textüberlieferung der Annalen und Historien des Tacitus; man studiere S. 131 ff. die Abhandlung über den Brief des hl. Hieronymus ad Paulinum presbyterum de studio Scripturarum nach der Ausgabe von Is. Hilberg (Wien 1910); man beachte die Bemerkung S. 144 über die Unzulänglichkeit neuerer Texteditionen: man fühlt, Quentin ist textkritischer Fachmann allerersten Ranges.

Am 26. Juni 1926 konnte der Präfekt der Vulgatakommission, Kardinal Aidan Gasquet, im Beisein u. a. von Abt Ambrosius Amelli und P. Quentin als Erstlinge der neuen Vulgata den gedruckten Text der Genesis dem Papste Pius XI. in Audienz überreichen. Der Osservatore Romano vom 30. Juni/1. Juli 1926 feierte in einem längeren Artikel dieses Ereignis als wert, mit goldenen Lettern in die Annalen der Kirche eingetragen zu werden. Bald darauf wurde die neue Genesis-Vulgata auch der großen Öffentlichkeit zugänglich, und zwar in Druck und Ausstattung, wie sie der vatikanischen Offizin alle Ehre machen. Wer die vorhergehenden, übrigens rein sachlich geführten literarischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden gelehrten Benediktinern Quentin und de Bruyne verfolgt hatte, war darauf gespannt, wie sich dieselben unter den Auspizien der Vulgatakommission auswirken würden. Die neue Genesis zeigt, daß Quentin mit seinen Grundsätzen, zumal mit seiner „eisernen Regel“ das Feld behauptet hat.

In den Prolegomena zur Genesis beschreibt er vor allem kurz die von ihm konsultierten 33 Vulgatahandschriften (Genaueres darüber siehe im *Mémoire*), die er vorab nach drei Gruppen gemäß ihrer Verwandtschaft ordnet: An der Spitze der ersten Gruppe (meist spanischer Hand-

schriften) steht der Pariser cod. Turonensis S. Gatiani, die zweite Gruppe führt der Florentiner cod. Amiatinus, die dritte der vatikanische cod. Ottobonianus. Vgl. hierzu diese Zeitschrift 1925, 119 f. Diesen drei Gruppen sind noch einige kleinere späterer Handschriften angeschlossen, die einen Mischtext aus jenen darstellen, darunter drei codd., die den sogenannten Pariser Text repräsentieren.

Den Hauptteil seiner Genesisausgabe eröffnet *Quentin* mit einem Abdruck des oben-erwähnten Hieronymusbriefes ad Paulinum, und zwar nach der in lateinischen Bibelhandschriften üblichen Form (Cf. Prolegomena XLVI). Es folgen die Excerpta ex libro VI Etymologiarum Sancti Isidori Hispalensis episcopi de libris ecclesiasticis, die distichisch abgefaßten prologi des Albinus Flaccus Alcuinus S. Martini Turonensis abbas und des Theodulphus Aurelianensis episcopus sowie die Praefatio in Pentateuchum Sancti Hieronymi presbyteri, unter Beigabe eines durch seine Fülle fast erdrückenden Variantenmaterials. Hieran schließen sich capitula, d. h. Listen kurzgefaßter Einteilungen und Inhaltsangaben zur Genesis aus alten lateinischen Handschriften; solche Extrabiblica können in der Frage nach der Heimat und der Verwandtschaftsgruppe von Bibeltexten, überhaupt für die innere Geschichte der Vulgata eine große Rolle spielen.

S. 141 beginnt der Text der Genesis, in zwei Kolonnen gedruckt unter Beifügung der üblichen Kapitel- und Verszahlen. Die Interpunktion ist weggelassen, hingegen ist der Text in cola und commata, d. h. längeren und kürzeren Sinnperioden gesetzt, ein Verfahren, das nach *Quentin* (Prolegomena XLIV, Mémoire 495 ff.) dem des Hieronymus in seiner lateinischen Bibel entspricht, der auf diese Weise eine sinngemäße öffentliche Vorlesung der Texte durch jeweiliges Absetzen der Stimme erleichtern wollte. Die gleiche Methode bei *Quentin* zeigt dabei, wie unhaltbar stellenweise die Versteilung in unserer jetzigen Vulgata ist. Den Genesistext selbst bietet uns *Quentin* unter Befolgung seiner eisernen Regel nach den drei ältesten voneinander unabhängigen codd. Turonensis, Amiatinus und Ottobonianus, insoweit wenigstens zwei von ihnen zusammenstimmen. An Stellen, wo dies nicht der Fall ist, was besonders bei Lücken in einem jener codd. möglich ist, greift er zur inneren Kritik unter Befragung jüngerer Verwandten der lückenhaften Handschrift. Ein ähnliches Verfahren schlägt *Quentin* ein, wo jene drei Haupt-codices einen offenbaren gemeinsamen Textfehler aufweisen. Dabei werden solche Verbesserungen, in zweifaches † eingeschlossen, als solche im Text gekennzeichnet. Eigennamen, deren Schreibung schon in ein und derselben Handschrift unzählige Male variieren kann, sind im ganzen Texte in einer einheitlichen Form durchgeführt, die nach Abwägung der Belegstellen und der Textzeugen die Präsumption für ihre Ursprünglichkeit hat. Zu diesem schwierigen Punkte vgl. Mémoire S. 490 ff. So erscheint stets Hava statt der klementinischen Lesung Heva, die der handschriftlichen Stützung entbehrt. — Auf jeder Seite folgt auf den Genesistext ein dreifacher kritischer Apparat: a) ein positiver mit den Varianten der obengenannten drei Haupt-codices zur Begründung der im Texte eingesetzten Lesart, b) ein negativer, enthaltend das gesamte Variantenmaterial aller von *Quentin* eingesehenen Handschriften und wichtigeren Druckausgaben, c) ein dritter, der die variierenden Textabteilungen in den codices aufführt. Rein orthographische Verschiedenheiten sind in einen besonderen Anhang S. 391 ff. verwiesen, also nicht einfach weggelassen, sicherlich zur großen Freude solcher, die sich mit lateinischer oder romanistischer Sprachforschung befassen, z. B. nach *K. E. Georges*, Lexikon der lateinischen Wortformen, Leipzig 1890, oder nach dem Thesaurus linguae Latinae. Der ebenerwähnte zweite Apparat hat eine besondere Bedeutung für die Textgeschichte der Vulgata; er zeigt uns u. a., welchen Einfluß die Vetus Latina später auf die Lesung der Vulgata ausgeübt hat; so stammen z. B. aus jener die Zusätze cum Isaac filio suo in 21, 9 und pleni in 27, 27 der Clementina. In demselben Apparat interessiert besonders auch der ständige Textvergleich mit der nicht ungeschickten Vulgataausgabe eines *Gobelinus Laridius*, die, bei Eucharius Cervicornius (Hirtzhorn) zu Köln gedruckt, ebendort 1530 im Verlage von Gottfried Hittorf erschien (Vgl. *F. Kaulen*, Geschichte der Vulgata, Mainz

1868, 360 ff.). Der bislang mysteriöse Laridius ist durch den Scharfsinn des römischen Jesuiten A. Vaccari in einem auch für Historiker wertvollen Artikel der Zeitschrift *Biblica* VI (Roma 1925), 211 ff. als ein um 1476 zu Fischenich bei Köln geborener Kartäuser namens *Speck* erwiesen worden.

Was nun das Verhältnis der lateinischen Genesis nach *Quentin* zum bisherigen offiziellen Vulgatatexte angeht, so weicht jene von letzterem an etwa rund tausend Stellen ab. Mit geringen Ausnahmen erscheinen dabei Verschiedenheiten, die den Sinn des Textes selbst gar nicht oder kaum berühren. Dahin gehören u. a. — die Lesung in Klammern ist die der Clementina — Unterschiede lautlicher Art, z. B. 8, 22 *hiemps*, 12, 6 *inlustrem*, 32, 19 *hisdem* (*iisdem*); abweichende Formenbildungen, z. B. 13, 6 *non quibant*, 37, 27 *vendatur*; Ersatz von Partikeln durch Synonyma, z. B. 6, 22 *ergo* (*igitur*); Vertauschung zweier Composita desselben Verbs, z. B. 9, 1 *implete*, 19, 3 *de verterent*, 19, 6 *adcludens*; Auslassung der Kopula; Umstellungen innerhalb kleinerer Wortgruppen. Bemerkenswerter sind Abweichungen folgender Art, die, obwohl ohne Einfluß auf den Sinn, doch ein Licht auf das freie Schalten mancher alten Kopisten werfen: 21, 33 *militiae* (*exercitus*); 24, 17 *ad sorbendum* (*ad bibendum*); 26, 24 *metuere* (*timere*); 30, 20 *ditavit* (*dotavit*); 33, 7 *liberis* (*pueris*); 39, 18 *vidisset* (*audisset*); 40, 13 *magisterii* (*ministerii*); 41, 34 *singulas* (*cunctas*); 41, 49 *multitudo* (*abundantia*); 43, 3 *sub testificatione iurandi* (*sub attestazione iurisiurandi*). — Im allgemeinen hat Hieronymus nicht wörtlich, sondern mehr sinngemäß übersetzt, besonders in der Patriarchengeschichte. Das bestätigt auch die Genesis nach *Quentin*. Des letzteren Hauptgrundsatz, die Vulgata nach ihren Handschriften ohne Rücksicht auf das Hebräische zu emendieren, ermöglichte es ihm immerhin, manche Divergenzen zwischen beiden Texten zu beseitigen. So streicht *Quentin* in der Henochgeschichte 5, 22 *et vixit*; wir lesen 18, 28 *propter quinque* (st. *propter quadraginta quinque*); 19, 17 *locutus est* (st. *locuti sunt*); 37, 22 *interficiamus* (st. 2. Plur.); 48, 15 *benedixitque Joseph filio suo*; 49, 9 *a praeda* (st. *ad praedam*); 50, 11 *appellaverunt* (st. *vocatum est*). Hierhin rechnet auch die vielerörterte Stelle über den Raben des Noe 8, 7. Die Clementina sagt: *non revertebatur* (so nach *Vetus Latina* korrigiert). Das Hebräische hat hier keine Negation, besagt aber, daß der Rabe bis gegen Ende der Flut hin- und her- oder aus- und eingeflogen sei (zu dieser Erklärung vgl. *Biblische Zeitschrift* VI [1908] 113 ff.). In diesem Sinne haben wir denn auch das *qui egrediebatur et revertebatur* bei *Quentin* aufzufassen. — An Einzelheiten seien noch notiert: 19, 8 bietet *Quentin* *sub umbraculum tegminis mei*; ein merkwürdiges Kopistenversehen hat daraus das sinnverwandte *sub umbra culminis mei* der Clementina entstehen lassen. Im Protoevangelium 3, 15 behält *Quentin* die Lesung *ipsa* bei, die er in *Ecdotique* 113 ff. aufs entschiedenste als echt hieronymianisch verteidigt.

Der Text *Quentins* ist noch nicht die kirchlich-offizielle Ausgabe der neuen Genesis-Vulgata. Von ersterem zu letzterem dürfte aber nur ein kleiner Schritt sein. Es sind nur einige wenige Stellen, wo der biblische Fachmann vielleicht *Quentin* nicht zustimmen würde und wünschen möchte, er hätte die innere Kritik statt seiner „eisernen Regel“ gelten lassen. So wäre wohl z. B. 1, 21 das schwierigere *motabilem* statt *mutabilem* zu bevorzugen gewesen; 4, 6 scheint doch die Lesung *Quentins* *mestus* (= *codd. Tur., Am.*) statt *iratus* (= *cod. Ott.*) eine durch das vorhergehende *concidit* veranlaßte Korrektur zu sein; 10, 10 möchte man *Achad* (= *cod. Am. = Babyl. Akkad*) statt *Archad* (so *LXX*) lesen. Vgl. auch diese *Zeitschrift* 1925, 118. Immerhin ist bei solcher Kritik eine Vorsicht geboten, um nicht auf unsicheren Boden zu geraten. Man vergesse auch nicht: *Quentin* hat uns mit vorbildlicher Gewissenhaftigkeit die älteste erreichbare Form der Genesis-Vulgata zu bieten gesucht, nicht die Hieronymusbibel in vollkommener Reinheit; letzteres bleibt für immer unmöglich. Vgl. hierzu *Original et archétype* in *Ecdotique* 99. Auch die Wissenschaft muß *Quentin* für seine Leistung danken; sogar die Herausgeber antiker nichtbiblischer Texte können aus seiner Arbeit vieles lernen.

H. Herkenne.

Kirche und Volk.

Cladder-Dieckmann. Korinth, die Kirche des hl. Paulus. Xaverius-Verlagsbuchhandlung, Aachen 1923. 56 Seiten. — *Coppenrath, Albert.* Der Broschürenverkauf in der Kirche. Verlag des Johannesbundes, Leutesdorf 1927. 76 Seiten. — *Helm, Friedrich.* Aus der Seelsorge für katholische Hotel- und Gastwirtsangestellte. Selbstverlag des Bad. Landesausschusses für katholische Hotel- und Gastwirtsangestellten-Seelsorge. Freiburg i. Br., Werderstr. 4. 20 Seiten. — *Lebendige Gemeinden.* Festschrift für Emil Sulze (Studien zur praktischen Theologie, Bd. 6, Heft 1). Alfred Töpelmann, Gießen 1912. 220 Seiten. — *Pieper, August.* Was geht den Geistlichen seine Volksgemeinschaft an? Volksvereinsverlag, M. Gladbach 1926. 140 Seiten. — *Prießnig, A.* Sittliche Volkserziehung auf zeitgemäßer katholischer Grundlage. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt 1926. 214 Seiten. — *Schmitz, Otto.* Die Vorbildlichkeit der urchristlichen Gemeinden. Furche-Verlag, Berlin. 60 Seiten. — *Schulte, P. Joh. Chrysostomus O. M. Cap.* Pastorales und Aszetisches für Seelsorger unserer Tage. Verlag Otto Schloz, Stuttgart 1927. 228 Seiten. — *Ströbele, Georg.* Ein Gang durch Großstadtnot und Wege zur Rettung. Caritasverlag, Freiburg i. Br. 1925. 31 Seiten. — *Wiesen, Wilhelm.* Seelsorge und Seelsorgehilfe. Caritasverlag, Freiburg i. Br. 1926. 282 Seiten. — *Winner, Berta.* Die Laienkatechese in einer Großstadt. Caritasverlag, Freiburg i. Br. 1926. 34 Seiten. — *Wunderle, Georg.* Zur Biologie des kirchlichen Lebens. Dr. Franz A. Pfeiffer, Verlag, München 1927. 68 Seiten.

Paulus. Vertrauliche Mitteilungen für die Missionsorden. Schriftleitung *P. Theodor Briemle*, Kelkheim i. T. — *Der Seelsorger.* Monatsschrift für zeitgemäße Homiletik, liturgische Bewegung und seelsorgliche Praxis. Im Auftrage der Österr. Leogesellschaft herausgegeben von *Karl Handloß*, Regens des Priesterseminars in Wien. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck.

* * *

Die Seelsorge unserer Tage steht in einem Zweifrontenkampf. Von außen her bedroht sie die zunehmende Entvölkerung der Kirche und der Kirchen. Im Innern die um sich greifende Erhaltung des religiösen Lebens, das bei nur allzuvielen auf die mechanische Erfüllung gewisser kirchlicher „Pflichten“ zusammengeschrumpft ist, seinen Einfluß auf das Leben und die Lebensführung dagegen nahezu völlig eingebüßt hat und sich namentlich in sittlicher Beziehung über das übliche Normalmaß äußerlicher Wohlanständigkeit kaum noch erhebt. Beide Tatsachen sind unbestritten und in der vorstehend angezeigten neueren Literatur zur Lage unserer heutigen Seelsorge werden sie auch freimütig eingestanden. In Massen hat die Arbeiterschaft fast aller überwiegend katholischen Länder der Kirche den Rücken gekehrt. Diese „furchtbare Wirklichkeit“ ist zuerst 1924 auf der Konferenz katholisch-sozialer Arbeiterorganisationen, soweit sie nicht längst bekannt war, an Hand unwidersprechlicher Ziffern festgestellt und seitdem vielfach besprochen worden (vgl. *diese Zeitschrift*, 1925, 58 ff.). Neuerdings hat in Österreich das Vordringen des Sozialismus und Kommunismus sowie der Ausfall der Nationalratswahlen — der in unserer reichsdeutschen katholischen Presse aus begreiflichen Gründen noch mit einem „im allgemeinen befriedigend“ zensiert wurde — auch im Klerus die Geister in Aufruhr gebracht. Was hier im großen Ausmaß in die Erscheinung tritt, bestätigt die Bilanz der Großstadtseelsorge im kleinen und einzelnen. „Wer unter den regelmäßigen Kirchenbesuchern wesentlich mehr als ein Drittel der Seelenzahl sucht, gibt sich einer Täuschung hin — lebt von Illusionen“ (*Ströbele*, 6). „Betrachten wir unsere umlagerten Beichtstühle und Kommunionbänke, so könnten wir für den Augenblick vielleicht wunders glauben, wie katholisch unsere Umwelt noch ist. Aber lassen wir uns doch nicht täuschen! Ist es nicht immer derselbe, manchmal verhältnismäßig kleine Prozentsatz der Pfarrei, der uns überall entgegentritt?“ (*Schulte*, 210.). „In einer Zeit großer sozialer Erschütterungen und geistiger Umwälzungen, auf einem so wild zerklüfteten und ungleichartigen Gebiet, wie es

die moderne Großstadt darstellt, kann eine Seelsorgemethode nicht mehr auf breiter Front zum Erfolge führen, die in einer lange Jahre gleichgebliebenen Art in Predigt, Gottesdienst und Sakramentenempfang nur den beschränkten Kreis derer umschloß, die aus innerem Antrieb oder aus alter Gewohnheit oder aus äußeren Gründen die Kirche besuchten. Selbst bei außergewöhnlichen Veranstaltungen, wie Männerpredigten, Triduen und dergleichen, erfaßte man ähnlich wie im Vereinsleben nur immer dieselbe Zahl derer, die schon mehr oder weniger am religiösen Leben teilnahmen“ (*Wilhelm Klinkenberg bei Wiesen*, 12). Noch einmütiger wird anerkannt, daß nicht nur das öffentliche Leben als solches sich fast ganz dem Einfluß des Christentums entzogen hat, sondern daß auch viele von denen, die ihren äußeren kirchlichen Obliegenheiten noch nachkommen, außerhalb der Kirchenwände sich ohne Bedenken und Widerstand auf der breiten Straße der Masse und Mode mit forttreiben lassen. Nur bei verhältnismäßig wenigen ist die Überzeugung noch lebendig, daß in Sachen der Kleidung, des Tanzes, des Theaters, der Literatur, gewisser gesellschaftlicher Sitten und Unsitten Katholischsein dazu verpflichte, anders zu sein als alle anderen. Noch vollständiger vielleicht ist endlich auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiete der Zusammenhang zwischen Religion und Leben durchschnitten. Immer wieder betonen es Stimmen aus Arbeiterkreisen, daß der katholische Unternehmer sich im allgemeinen vom nichtkatholischen nicht unterscheide. Von den übrigen besitzenden und führenden Ständen mag dasselbe gelten.

Über diesen Tatbestand einer äußeren und inneren Krisis des kirchlichen Lebens vermögen auch die vielen öffentlichen Veranstaltungen nicht hinwegzutäuschen, die seit einigen Jahren auch auf katholischer Seite mit in die Augen fallendem Eifer in Szene gesetzt werden. Leicht verrät vielmehr eine allzu laute Aufmachung und das krampfhafteste Bestreben, mit großen Ziffern hervorzutreten, dem Tieferblickenden eine geheime innere Unruhe und das nervöse Bemühen, die Schwächen der eignen Position vor sich selbst und anderen ein wenig zu verdecken.

Die brennende Frage „Seelsorge und Proletariat“, „Seelsorge und Sozialismus“ hat im vierten Hefte der vorzüglich geleiteten Wiener Pastorschrift „*Der Seelsorger*“ (Januar 1927) neuerdings *Prof. Dr. Mich. Pfliegler* aufs neue aufgeworfen. Er faßt das Problem von der psychologischen Seite her an. Unverkennbar und anscheinend unaufhaltsam rückt der Sozialismus, insbesondere der Kommunismus vor. Schon steht in Wien und in anderen österreichischen Diözesen die Mehrzahl der Getauften im Lager des Sozialismus und Kommunismus. Woher seine Anziehungskraft, seine Wirkung auf die Massen, die innere Kraft, die ihn zweifellos beseelt? *Pfl.* antwortet: Er ist für unzählige Menschen in die Stellung eingerückt, die bei anderen die Religion einnimmt. Er ist für sie Religion — im Sinne des seelischen Phänomens und seiner Wirkkraft. Er gibt ihnen ein Ziel, für das sie kämpfen und leiden; gibt ihnen gegenüber allen Fragen der Welt und des Lebens eine so sichere Stellung, wie sie sonst nur die Religion gewährt. Hier ist Erlösungshoffnung, Parusiestimmung; hier die Bereitwilligkeit, für das kommende Reich Opfer zu bringen und selbst zu leiden. Was wird ihnen die scharfsinnigste wissenschaftliche Widerlegung des Sozialismus, auch auf der Kanzel, sein? Nichts. Was wird jeder Angriff gegen sie erreichen? Er wird ihren Verstand nicht überzeugen, aber ihr Herz tödlich treffen und noch mehr verhärten. Bevor die Seelsorge das erkannt hat und ihr Vorgehen nach dieser Einsicht umstellt, wird sie das Vertrauen der Massen nicht wiedergewinnen und aller seelsorglichen Behandlung wird der Boden fehlen.

Das Echo dieser aufrüttelnden Worte war, wie wohl begreiflich, eine lange Reihe von Zuschriften, die, was man auch im einzelnen dazu sagen mag, für die Stimmung im Seelsorgsklerus höchst bezeichnend sind.

Die einen sind davon überzeugt, daß der Sozialismus, trotz aller zeitweiligen Rückschläge, zuletzt zum Siege kommen wird — auch *Pfliegler* bekennt sich übrigens zu dieser Auffassung. „Haben wir die Pflicht“, fragt darum ein Landpfarrer, „uns im Namen der Kirche,

im Namen Christi der herausziehenden neuen Gesellschaftsordnung entgegenzustellen? Haben wir das Recht dazu? Ist es nicht vielmehr der allergrößte Fehler gewesen, den wir begangen haben, daß wir dieses Sichemporringen der Arbeit zur Geltung und ihr Herrscherrecht in der Welt nicht verstanden und nicht recht, mindestens nicht zur rechten Zeit begriffen haben?“ Haben die Priester Christi auch nur die mindeste Ursache, sich immer wieder für die bürgerliche Welt gegen die Arbeiter zu exponieren? Und wenn wirklich die kommende Umwälzung eine gewaltsame sein und vielleicht auch manchem Priester das Leben kosten wird — „es wäre wirklich schade, wenn wir nur leiden und sterben müßten wegen der bürgerlichen Weltordnung, die ohnehin dem Untergang geweiht sein wird. Es wäre schade um jedes Loch in unserer Haut, um jeden Tag, an dem wir hungernd umherirren werden, um jeden Stein, den man uns Priestern nachwerfen wird, wenn es einzig nur deswegen wäre, weil wir Priester uns für die kapitalistische Wirtschaft irgendwie eingesetzt hätten.“ Aber es werde vielleicht auch gerade der Arbeiter sein, der dem armen und arbeitenden Gottmenschen am liebsten als König huldigen werde, wenn ihm nur einmal über das Vorurteil hinübergeholfen sei, daß die Kirche und die Priester Christi für die Kapitalisten da seien. Auch ein Dechant aus dem niederösterreichischen Industriebezirk schreibt: „Die kleinen Leute, die heute in Scharen hinter der roten Fahne einherziehen, sind vielleicht noch die begeistertsten Anhänger der heiligen Kirche in einer fernerer Zukunft. Man wird sich auf sie mehr verlassen können als auf gewisse Protzen, die heutzutage mit ihrem Christentum paradien, deren ganze Überzeugung sich aber in dem gedankenlosen Festhalten an der Tradition erschöpft, und die jedem Opfer, das der Glaube fordert, scheu aus dem Wege gehen.“

Eine zweite Gruppe fordert vor allem eine gründliche Absage der katholischen Sozialethik und Wirtschaftslehre an den Kapitalismus und ökonomischen Liberalismus. Man habe sich lange genug von dieser Richtung der Wirtschaftslehre ins Schlepptau nehmen lassen und den herrschenden Zeitmeinungen nachgegeben. Es sei Zeit, an die seit Jörg und Ketteler verlassenen Traditionen wieder anzuknüpfen. Was damit gerade in Österreich gemeint ist, sagen die Namen Vogelsang, Alb. M. Weiß, Pfarrer Eichhorn, die eine weitere Zusage nennt. Und man habe sich auch in der Politik lange genug vor den Wagen einer Bourgeoisie spannen lassen, von der man doch nur Undank ernte. Von dieser Seite gesehen sei die „Einheitsliste“ bei den letzten Wahlen, auf Grund derer „Geldwucherer und Juden, Kapitalisten und genußfreudige Lebemänner im Verein mit gläubigen Christen auf das arbeitende Volk losgelassen wurden“, für den Seelsorger eine schwere Belastung gewesen.

Gründliche Reform der Seelsorge auch nach der organisatorischen Seite hin, insbesondere durch Pfarrkartothek, Pfarrsekretariat, Pfarrhelfer und -helferinnen, Ausbau der Caritas, wird von dritter Seite vorgeschlagen. Von Interesse ist dabei eine Anspielung auf die übergroße Fülle weiblicher Orden und Kongregationen, die zudem meist sehr einseitig und wenig modern orientiert seien. Auch diesseits der österreichischen Grenzen hat bekanntlich in neuerer Zeit der „monastische Frühling“, so sehr man sich im allgemeinen darüber freuen mag, Erscheinungen gezeitigt, die alle Merkmale eines geistlichen Kapitalismus an sich tragen.

Mit dieser dritten Gruppe berühren sich enge alle diejenigen, die nur noch von einer tiefgreifenden religiösen Erneuerung Rettung erhoffen. Darum solle auch der Priester weder Bourgeois sein, noch brauche er Proletarier zu werden. Aber Priester solle er sein und Seelsorge treiben — nichts anderes und alles andere nur um dieses letzten Zieles willen. Je mehr man den politischen Einfluß der Kirche zu erhalten suche, um so gründlicher und sicherer werde ihr seelsorglicher Einfluß abnehmen. Eine katholische Politik, wie überhaupt eine Lösung der schweren sozialen und wirtschaftlichen Fragen der Gegenwart, könne ja doch auf die Dauer auch nur von einem katholisch denkenden und aus dem Glauben lebenden Volke kommen. Dafür, und dafür allein, sei der Priester verantwortlich. Die Stunde aber, wann die Früchte dieser stillen Arbeit reifen, müsse er in Geduld Gott überlassen. „Die Massen

werden wir mit unseren Mitteln und Mittelchen nicht gewinnen. Gott wird sie auf seinen Wegen führen. Wir müssen uns auf kleine Kreise und Einzelseelen einstellen, nicht extensive, sondern intensive Seelsorge üben; in den Seelen, die uns zugänglich sind, die Religion in ihrer Reinheit zur Darstellung zu bringen suchen und so Kristallisationspunkte schaffen, um die seinerzeit die Heimkehrenden sich werden scharen können.“

Damit sind wir denn geradezu am entgegengesetzten Endpunkte des Weges angelangt, der anfangs schnurstracks in das neue sozialistische Reich schien hineinführen zu wollen.

Unter den neueren Schriften zu derselben Frage „Klerus und Volk“ nimmt ohne Zweifel das letzte Buch von *August Pieper* „Was geht den Geistlichen seine Volksgemeinschaft an?“ einen besonderen Platz ein. Nicht nur wegen seines Verfassers, dem man immer wieder mit Interesse zuhört, wenn er zu irgendeinem Problem Stellung nimmt. Sondern auch, weil es hier in der Tat um grundsätzliche Dinge von größter Bedeutung geht. *P.* beginnt mit einer Reihe von Abschnitten über Sinn und Zweck der Lebensgemeinschaften im Gemeinschaftsleben, ihren Unterschied von den Zweckverbänden, ihren Zusammenhang mit Kultur und Zivilisation, endlich über ihren Zerfall im modernen Zeitalter des Rationalismus und Individualismus. Überzeugend weist er die Bedeutung dieser Lebensgemeinschaften im Lebensorganismus eines Volkes bis in seine kleinsten Zellen hinein nach, sieht Leben und Zukunft unseres Volkes davon abhängig, ob es gelingen wird, wieder eine Volksgemeinschaft aufzubauen, stellt auf zahlreichen Gebieten eine beginnende Neubewertung des Irrationalen in allen Lebens- und Lebensgemeinschaftsfragen fest und ruft endlich zu dem großen Werke eines Wiederaufbaus der Volksgemeinschaft in erster Linie auch den Geistlichen auf.

Bis zu diesem Punkte vermag ich mit dem hochverehrten Verfasser vollkommen mitzugehen. Ich kann es aber nicht, oder nur mit sehr erheblichen Vorbehalten, in den Folgerungen, die nun daraus gezogen werden. Ist es denn richtig, daß in der Menschheitsgeschichte, wie in der Natur, aus einer abgeblühten Kultur und Zivilisation von selbst wieder ein neuer Kosmos emporblüht? (S. 43 f.) Die Geschichte der menschlichen Kultur, der völlige Untergang blühender Kulturreiche, wie sie einst in Ägypten und im Zweiströmland bestanden, spricht dagegen. Gewiß hat *Spengler* unrecht, wenn er eine alternde Kultur mit naturgesetzlicher Notwendigkeit rettungslos dem Tode verfallen sieht. Dagegen wird *Alois Dempf* (Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft, Halle 1924) mit der Ansicht im Recht sein, daß sie nur dann zu retten ist, wenn rechtzeitig neue Lebenskräfte in sie einströmen und die verdorrten Adern mit neuem Blut auffüllen. Und ist es glaubhaft, daß die Lebensgemeinschaften eines Volkes, wenn einmal mit dem Eintritt der Reife ihre Rationalisierung begonnen hat oder sogar schon weit fortgeschritten ist, durch bloßes Anerleben und Miterleben echter Gemeinschaft wieder gesunden können? Wenn *P.* selbst betont, daß „Lebensgemeinschaft nur als freie, hochherzige geistige Tat der seelischen Kräfte entsteht und webt, nicht schon als ein dem Menschen unbewußtes, bloß durch Naturvorgang hervorgebrachtes Sein“ (S. 15), wird es dann nicht auch hier sogar der allerstärksten sittlichen Kräfte bedürfen, um ihrer Auflösung entgegenzuwirken und sie wieder zu erwecken?

Damit scheint mir zunächst die fundamentale Bedeutung gegeben, die der Religion für die Verjüngung einer alternden Kultur und die Wiederaufrichtung echten Gemeinschaftslebens auf höherer Kulturstufe zukommt. Nur ein lebendiges Christentum — nicht etwa bloß eine „Gläubigkeit“ im Sinne Sombarts (S. 51) — vermag in der heutigen Welt, die weithin dem Individualismus, Egoismus und Mammonismus verfallen ist, noch einmal die Kräfte der Liebe, der Entsagung, der Selbstlosigkeit und des Opfergeistes zu erwecken, ohne die nun einmal Gemeinschaft unter mündig gewordenen Menschen nicht möglich ist, weder in der Familie, noch im Berufs- und Volksleben.

Darum ist dies der erste, der größte und wichtigste Dienst, den der Geistliche seinem um geistige und sittliche Wiedergenesung ringenden Volke überhaupt leisten kann, daß er ihm

seine Religion, sein Christentum erhalten helfe und es ihm wiederbringe, wo es geschwunden ist. Daß er ganz und mit allen Kräften Priester, Seelsorger sei. Damit allein schon fügt er sich als lebenswichtiges Glied in die Volksgemeinschaft ein und hilft nicht an letzter Stelle zu ihrem Wiederaufbau mit. Alle soziale Arbeit, die er als Träger seines geistlichen und priesterlichen Berufes leistet — was er der Allgemeinheit persönlich, d. h. als Mensch, Christ, Volksgenosse, Studierter, Akademiker schuldet, kommt hier nicht in Betracht — ist aus diesem seinem Hauptberuf abgeleitet und ihm untergeordnet. Ist notwendiger Unterbau für die Arbeit an den Menschenseelen, ist modern und weitherzig verstandene Betätigung jener christlichen Liebe, die der Heiland nicht nur jedem einzelnen, sondern auch der Kirche insgesamt zur Pflicht machte. Insbesondere muß dabei dem Vorurteil begegnet werden, als ob karitative Arbeit je dadurch könne entwertet werden, daß sie als letztes Ziel die Menschenseele und ihre Rettung im Auge hat. Auch die soziale Tätigkeit Jesu steht, soweit sie nicht unmittelbarer Ausfluß jener erbarmenden Liebe ist, die keine menschliche Not und Bedrängnis ungerührt ansehen kann, in engster Beziehung zu seinem eigentlichen und einzigen Beruf, „zu retten und selig zu machen, was verloren war“. Die Selbstverständlichkeit, daß es sich auch hier immer nur um die Menschen, nie um die Zustände als solche handelt, würde ich gar nicht erwähnen, wenn nicht bei *P.* bisweilen auch von Schriftstellen in einer etwas eigenartigen Auslegung Gebrauch gemacht wäre.

Nun will zwar auch *P.* die Arbeit am sozialen Wiederaufbau des Gemeinschaftslebens dem Geistlichen nur als Übergangsarbeit, als Notstandsarbeit auferlegt wissen. Er anerkennt wohl, daß dafür von Rechts wegen diejenigen da sind, denen diese Sorge und Verantwortung als Amt auf die Schultern gelegt ist. Gut, mögen diese es denn auch verantworten, daß ein verarmtes Volk, an dem die wichtigste innere Aufbauarbeit noch zu tun ist, Millionen für Sportzwecke hinauswirft und sich einen Hochbetrieb überflüssiger Ausstellungen, endloser Jahrhundert- und Jahrtausendfeiern, Festessen und Kommerse leistet, der nachgerade selbst dem Ausland auf die Nerven fällt. Der Klerus hat keine Veranlassung, ihnen die Kastanien aus dem Feuer zu holen.

Endlich sehe ich aber auch gar nicht, wie der Geistliche mit Aussicht auf einen weitergreifenden Erfolg zur inneren Erneuerung des Familien-, Berufs- und Volkslebens anders mit-helfen könnte als durch eine Seelsorgsarbeit, die überall auf Vertiefung und Verlebendigung des religiösen Lebens, auf eine Durchdringung aller Lebensbeziehungen und Lebensaufgaben mit christlichem Geiste und christlicher Liebe hinarbeitet. *P.* weiß zwar auch hier manches Schöne und zweifellos Zutreffende zu sagen. Aber ob allzuviele die Brücke vom Buch ins Leben, vom Wort zum Werk finden werden? Sie werden hier lesen, daß vorab der Geistliche selbst — ich bediene mich der Ausdrücke des Verfassers — in gläubiger, irrationaler Schau und in hingebend sich betätigender Liebe selbst erfahren muß, was das Wesen und die Aufbaukräfte der natürlichen und gnadenhaften Lebensgemeinschaften sind. Daß er dann den Familiengeist und den Berufsgeist in sich haben, vorleben und über sie sprechen muß: nicht in abgezogenen, daher erstarrten Begriffen des Wissens und Könnens über die Lebensgemeinschaft, sondern indem er die Lebensgemeinschaft selbst zum Sprechen bringt, sie zu ihrer Selbstbekundung kommen läßt in der Aussprache seines eigenen ehrfürchtigen Schauens und Erlebens. Märchen und Sage, lyrische und dramatische Dichtung, Plastik und Malerei, vor allem das Volkslied, sollen ihm dabei zu Hilfe kommen (S. 68 f.). Oder an anderer Stelle: „Am Urerlebnis der Lebensgemeinschaft der Familie soll also der Geistliche das Erlebnis des Wesens aller Lebensgemeinschaft erwecken, und zwar aus dem sozialen Gewissen, dem freien heiligen Müssen als der freien Bejahung des schicksalhaften, in der Natur begründeten Verwachsenseins des Gliedes mit der Lebensgemeinschaft . . . Der Geistliche als Lebensführer lasse vor dem geistigen Auge der Gefolgschaft das blutwarme Bild der vielgegliederten Volksgemeinschaft erstehen und sie an der Mitteilung seines eignen Erlebens und in der Aussprache darüber miterleben, wie jeder in jedem Augenblicke als Glied der Volksgemeinschaft von ihr Treue

und Liebe in zahllosen lebensnotwendigen Diensten empfängt, wie jeder aber auch schon als Heranwachsender, ständig aber als Erwachsener in seiner Berufstätigkeit der Volksgemeinschaft als lebenspendendes Glied in Diensten der Treue und Liebe sich selbst hingeben soll“ (S. 88). Noch einmal: ich übersehe nicht den tiefen Sinn, der darin liegt. Aber wie viele werden zu diesem Miterlebenlassen vordringen, und wie viele werden auch hier wieder in doktrinäer Belehrung stecken bleiben? Bei wie vielen der Gefolgschaft wird es zu diesem Miterleben kommen, und wie viele werden nur Worte hören? Endlich: wieviel Kraft wird von solchem flüchtigen Erleben ausgehen, wenn morgen wieder der schwere Kampf gegen den Ichwillen und seine Helfershelfer aufzunehmen ist?

Den Schriften, die sich mit der inneren Erneuerung des religiösen und kirchlichen Lebens beschäftigen, sei zur Einführung die interessante Studie von *Georg Wunderle* „Zur Biologie des kirchlichen Lebens“ vorangestellt. Zur Erörterung steht die Frage, ob und in welchem Sinn und Umfang der Begriff „Entwicklung“ und folgerichtig der Begriff „Erstarrung“, die an und für sich beide der biologischen Sphäre und Terminologie angehören, auch auf das kirchliche Leben angewandt werden könne. *W.* zeigt, wie aus dem Zusammenwirken des unveränderlichen übernatürlichen Faktors in der Kirche und im kirchlichen Leben mit dem in die Zeitlichkeit und Veränderlichkeit hineingestellten und ihren Gesetzen unterworfenen sichtbaren Leibe, der ihn umhüllt, tatsächlich ein Fortschreiten sich ergibt, das in Assimilation und Dissimilation, in Zentralisation und Differenzierung durchaus den Charakter organisch-teleologischen Wachstums an sich trägt. Mit dem natürlichen Organismus teilt dieser Entwicklungsvorgang dann aber auch die Erscheinung einer gewissen Verfestigung, die deshalb durchaus nicht in dem herabmindernden üblichen Sinn von „Erstarrung“, „Verholzung“ zu verstehen, sondern mit jeder organischen Entwicklung zu größeren Formen von selbst gegeben ist, die in der Kirche hauptsächlich in ihrer rechtlichen Ausformung sich ausgewirkt hat. Ohne Zweifel ist das richtig. Die Schwäche, die immer der analogen Übertragung des Organismusbegriffes auf soziologische Gebilde anhaftet, zeigt sich freilich auch hier. Um der unbequemen Tatsache, daß diese „Verholzung“ im physischen Organismus fortschreitend Lebenszellen, Lebensadern und lebendige Gewebe ertötet, zu begegnen, muß schnell wieder der übernatürliche Faktor zu Hilfe genommen und dem Vergleichen ein Ende gemacht werden.

Sicher ist es richtig, daß überall, wo überhaupt von Leben und Wachsen die Rede ist, eine innere Erneuerung nicht etwa durch ein gewaltsames Zurückschrauben auf eine wirkliche oder vorgestellte Urform zu erreichen ist. Für das christliche Gemeindeleben hebt das sehr gut hervor das Schriftchen von *Otto Schmitz* über die „Vorbildlichkeit der urchristlichen Gemeinden“. Nicht ihre reichlich idealisierte, dazu nur ganz bruchstückweise bekannte äußere Gestalt ist der Gegenwart wieder zurückzugeben, sondern der in ihnen lebende Geist der Verkündigung, des Bekenntnisses und der Gemeinschaft. Angesichts des Interesses, das dem Urchristentum heute wieder entgegengebracht wird, sei hier anschließend auch das lehrreiche Schriftchen des 1920 verstorbenen *P. Cladder S. J.*, ergänzt und herausgegeben von seinem Ordensgenossen *Herm. Dieckmann*, „Korinth, die Kirche des hl. Paulus“, angezeigt.

Viele wertvolle Gedanken zu einer „Neuorientierung der heutigen Seelsorge“ enthalten die unter dem Titel „Pastorales und Aszetisches für Seelsorger unserer Tage“ gesammelten Vorträge und Aufsätze von *P. Joh. Chrysostomus Schulte O. M. Cap.* Überall erfreut, auch in den schwierigen Kapiteln zur Behandlung moderner Sittlichkeitsfragen, zur Körperkulturbewegung, zum Kampf gegen die Modeunsitten, das klare, ruhige und gesunde Urteil, das auch ein Wort der Kritik nicht scheut. Auch mit den Ausführungen über „Unser soziales Apostolat“ kann man sich, von Einzelheiten abgesehen, einverstanden erklären. In dem Satz: „Würde es gelingen, das Christentum auf dieser Erde restlos nach allen Seiten hin zu gestalten und zu verwirklichen, so hätten wir den Himmel auf dieser Welt, wir kennen keine soziale Frage“, ist aber doch wohl ein Fragment aus einer Festpredigt oder Festrede versehent-

lich stehengeblieben. Der Fortschritt der Kultur und Zivilisation entwickelt aus sich heraus auch Zustände (Übervölkerung, Produktions- und Absatzkrisen), die gänzlich außerhalb des Wirkungsbereiches des Christentums liegen.

Über die neueren Versuche zu einer zeitgemäßen Erneuerung und Ausgestaltung der Seelsorge unterrichtet ausgezeichnet die bereits in dritter Auflage vorliegende Sammlung von *P. Wilh. Wiesen O. S. C.*, „Seelsorge und Seelsorgehilfe“, erschienen in der Schriftenreihe der Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe. Der Schwerpunkt liegt in den Beiträgen zum Ausbau des Laienapostolates; der Beitrag von *Berta Winner* „Die Laienkatechese in der Großstadt“ ist in erweiterter Form auch gesondert erschienen. Angesichts der Bestrebungen, hier dem Pfarrer einen Stab geschulter Helfer und Helferinnen zur Seite zu stellen, ergeben sich höchst interessante Vergleiche mit der im Protestantismus seinerzeit vielerörterten Frage, ob die ganze, empirische Gemeinde Subjekt des Gemeindelebens sei, oder ob in ihrem Schoße heute eine ideelle Gemeinde zu organisieren sei, die in die im Umkreise und abseits stehende empirische hineinwirke, sie gewissermaßen zum Gegenstand, Objekt der Gemeindearbeit mache. Es sei hierfür hingewiesen auf die Festschrift zum 80. Geburtstage von *Emil Sulze*, dem Reorganisator des protestantischen Gemeindegewesens, „Lebendige Gemeinden“, die, obzwar schon etwas älteren Datums, doch auch heute noch lesenswert ist.

Einzelfragen moderner Seelsorge berühren die kleineren Schriftchen von *Friedrich Helm* „Aus der Seelsorge für katholische Hotel- und Gastwirtsangestellte“ und *Albert Coppenrath* „Der Broschürenverkaufsstand in der Kirche“, Grundsätzliches und Praktisches nebst einem Schriftenverzeichnis. Referent erinnert sich übrigens, einen solchen Verkaufsstand schon vor 20 Jahren in einer der Hauptkirchen von Budapest gefunden zu haben. Daneben sei auch einmal die ausgezeichnete, inhaltreiche Zeitschrift für Volksmissionen „*Paulus*“ erwähnt.

Auch ein Laie ergreift zu modernen brennenden Fragen der Seelsorge und Volkssittlichkeit das Wort: *A. Prießnig*, „Sittliche Volkserziehung“. An und für sich ist das nur zu begrüßen. Wir Geistliche sollten es vertragen können und nicht gleich Übergriffe wittern, wenn auch unsere urteilsfähigen Laien mitraten und mittaten helfen wollen. Auch im vorliegenden Buche kommt ersichtlich alles aus aufrichtiger Liebe zur Kirche und Sorge um die sittliche Höherführung des Volkes her. Viele treffliche Einzelbeobachtungen machen die Schrift auch für den Seelsorger lesenswert. Im ganzen genommen wird man freilich den Eindruck nicht los, daß dem Verfasser wohl erst über der Arbeit die Schwierigkeit der behandelten Probleme recht klar geworden ist. An zahlreichen Stellen zeigen sich Unsicherheit im Grundsätzlichen, Mißverständnisse, Übertreibungen und besonders auffallend viele Widersprüche, die es oft unmöglich machen, zu erkennen, wohin die an Zuständen und Methoden geübte Kritik eigentlich steuert.

Wilhelm Schwer.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus.

Der früh verstorbene Gießener Historiker *Fritz Vigner* hat sich mit Vorliebe die letzte, vorvaticanische Generation des Katholizismus zum Gegenstand seiner Forschungen genommen. Er selbst lebte mit seinen Grundanschauungen in dieser Zeit. Seine bekannte, ebenso umfangreiche wie durch geschichtliche Analysen und feines historisches Nachempfinden wertvolle Kettelerbiographie (1924) ist ein Zeugnis nicht nur seines historischen Könnens, sondern ebenso sehr seiner Begeisterungsfähigkeit für die führenden Gestalten der Kirche des neunzehnten Jahrhunderts. Man darf noch ein weiteres sagen: In V.s Arbeiten enthüllt sich die Persönlichkeit ihres Schöpfers, der einst selbst Katholik gewesen ist, und in dessen Seele auch später noch eine stille Verehrung für die religiöse Kirchenidee des Katholizismus lebte, die ihm die vaticanische und nachvaticanische Zeit zu untergraben schien.

Auch die geistesgeschichtlichen Probleme, die *Vigners* letzte, von seiner Gattin herausgegebene Arbeit behandelt (Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger. Beiheft 7 der Historischen Zeitschrift. R. Oldenbourg, München u. Berlin 1926. 192 Seiten. 8,50 Mark), hat in seinem Geleitworte *Friedr. Meinecke* als des Verfassers „eigene Lebensprobleme“ bezeichnet und unter der „strengen Sachlichkeit“ das „eigne Herzblut“ schimmern gesehen. So sind diese Zeichnungen „entsprungen aus jener Wechselwirkung von Objektivität und lebendiger, aber gebändigter Subjektivität, auf der alle höhere geschichtliche Leistung beruht.“ Man ersieht aus diesen Essays ebenso wie aus dem Kettelerbuche, was den Verfasser selbst im Leben an letzten Fragen bewegte, ja man kann aus aller, nie gehässig werdenden Kritik, wie besonders auch aus der verständnisreichen Darstellung der katholischen Kirchauffassung namentlich bei Möhler erahnen, was bei ihm

selbst zum Bruch mit der Kirche führte, soweit sich solch persönlichste Entscheidungen, die ehrfurchtsloser Neugier jederzeit verschlossen bleiben, überhaupt aus literarischen Dokumenten erschließen lassen. Aber alle Kritik V.s bleibt maßvoll und will nie die dem Historiker mögliche Objektivität trüben. Ein Propagandist würde Möhler für eine antivaticanische Gegnerschaft gegen die römische Kirche auszubeuten suchen und würde diese Kirche Döllinger gegenüber unbeugsamer Härte ziehen haben, V. tut das Gegenteil. Er nimmt Möhler im Gegensatz zu dem bekannten Döllingerbiographen *Joh. Friedrich* nicht in Anspruch für eine Gegnerschaft gegen die nachvaticanische Kirche, denn er sieht viel zu tief, daß Möhlers Katholizismus bei all seiner persönlichen religiösen Färbung doch durchaus kirchlich war. Wenn daher Möhler, falls er das Vaticanum erlebt hätte, auch mit dem jüngeren Tübinger Hefele ein Widersacher des werdenden Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit gewesen wäre, das vollendete Dogma hätte er, ebenso wie Hefele und Ketteler, aus einer tiefen Kirchlichkeit heraus anerkannt. Döllinger aber muß V. der „großartig naiven Willkür“ zeihen, wenn er glaubte, solange der Kirche gegenüber im Rechte zu sein, bis diese ihm sein Unrecht gezeigt habe. Mochte Döllinger in schwerstem Ringen um seine Idee vom Katholizismus sich bis zuletzt als zur wahren katholischen Kirche gehörig betrachten, „die amtliche römisch-katholische Kirche konnte eine derartige geistige Zugehörigkeit mit freier Dogmenwahl niemals anerkennen“, wohl aber bemühte sie sich, mittelbar selbst durch die Päpste Pius IX. und Leo XIII., noch bis zuletzt um die Zurückgewinnung des großen Forschers.

Es ist ein Stück deutscher Geistes- und Kirchengeschichte, das V. in den „Drei Gestalten“ entrollt. Vom Ausklang der Aufklärung und den Anfängen der älteren katholischen Tübinger Schule über die Romantik bis zum Aufstieg der neuscholastischen Theo-

logie und Philosophie reicht diese geistesgeschichtliche Betrachtung. Begleitet wird sie von der großen politischen und kirchengeschichtlichen Bewegung, die auf der einen Seite durch die Kölner Wirren, den Deutschkatholizismus, die Paulskirche, die Gründung des neuen Deutschen Reiches bezeichnet ist, ja in dem „Sekondeleutnant“ Melchior Diepenbrock noch die Nachklänge des napoleonischen Rheinlandes und der Freiheitskriege erleben läßt, auf der anderen Seite vor allem durch die Vorbereitung des Unfehlbarkeitsdogmas charakterisiert ist. Dabei begegnet man manch interessanter und für die Zeit bezeichnender Gegenüberstellung, wie vor allem des Breslauer und des Kölner Kardinals, Diepenbrocks und Geißels, des für Breslau ausersehenen, aber von Preußen abgelehnten Berliner Dompropstes Ketteler und des feingestimmten Nachfolgers Diepenbrocks, Foerster; manch feiner, nur angedeuteter Zeichnung politischer Gestalten, wie Friedrich Wilhelm IV., Ludwig I. und Maximilian II. Hinter den drei geistlichen Führern Möhler, Diepenbrock und Döllinger aber ragt als einflußreicher Lehrer und Erzieher zu einer geistigen Religiosität und Frömmigkeit der „bayerische Priesterführer“ Sailer auf. Für Diepenbrock, der durch Klemens Brentano mit ihm zusammengeführt wurde, ist er immer der verehrte und geliebte „Vater Sailer“ geblieben. Der irenische Geist dieses viel befeindeten, weitherzigen und doch bestimmt katholischen Theologen und Bischofs hat auf Diepenbrocks ganze Charakterart entscheidenden Einfluß geübt. Nicht so sehr als Gelehrter hat er auf ihn gewirkt denn als Erzieher zu einer innerlichen Frömmigkeit, der alles Agitatorische fremd blieb, und die doch energisch sein konnte, wenn es die Rechte des Glaubens und der Kirche zu wahren galt. Dieser „Philosoph Gottes“, wie ihn *Fr. H. Jacobi* nannte, wurde dem stürmischen und trotzigen westfälischen Jüngling Diepenbrock zum „wegweisenden Stern aus dem Heidenlande zum Heilande, zur Krippe in Bethlehäm“, und er war es nicht zuletzt, der in dem jungen Schüler die mystische Seele weckte und sie zur Beschäftigung mit der deutschen Mystik anregte.

Sailers Einfluß wurde Möhler durch den edlen Joh. Bapt. Hirscher vermittelt, aber auch auf Döllingers Jugendzeit hat Sailer gewirkt. Möhlers Kirchenbegriff wie seine persönliche Geistigkeit lassen Sailers Religiosität und Theologie als wirksam erkennen. Aber *Vigener* geht gerade hier den Quellen und den theologischen Einflüssen weiter nach. Schleiermacher und Hegel als Philosophen, der Göttinger Planck, die Berliner Marheineke und Neander haben als Theologen und Historiker auf Möhler gewirkt. So ersteht ein Stück auch der protestantischen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts mitten in dieser Zeichnung der vorvaticanischen deutschen katholischen Theologie, das durch Möhlers Kampf mit dem Begründer der evangelischen Tübinger Schule, F. Chr. Baur, sowie durch *Vigener*s, auf die neue Lutherforschung Holls sich stützende Kritik an Möhlers Darstellung der lutherischen Rechtfertigungslehre ergänzt wird. Die katholische Tübinger Schule von Drey und Stattler über Möhler bis zu Kuhn und Staudenmaier, die, obwohl Schüler Möhlers, bald eigene Wege gingen, hebt sich von den protestantischen Tübingern ab, aber reizvoll und geistesgeschichtlich bedeutungsvoll sind die kurzen Ausblicke, die V. auf beide eröffnet. Bezeichnend bleibt die von Sailer-Hirscher bestimmte Art des Urteils Möhlers über die Reformatoren gegenüber dem streitbaren Döllinger, der mit umfassender Gelehrsamkeit doch erst in späterer Entwicklung das psychologische Verständnis für die Reformatoren und ihre historische Bedeutung verband.

Das nachgelassene Werk des Historikers V. ist für die katholisch-theologische Forschung von anregendem Werte, es zeigt dem Philosophen zugleich die Verwurzelung der katholischen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts in Gedanken des deutschen Idealismus, die gesichtet und zugleich fruchtbar gemacht werden. Seine systematische Anregung aber dürfte eine erneute Beschäftigung vor allem mit dem Kirchenbegriffe sein, den Möhler den Vätern entnahm, den mit den neu erarbeiteten historischen Mitteln und Kenntnissen zu vertiefen und in manchem auch

richtigzustellen, eine lohnende dogmengeschichtliche Aufgabe darstellt, dessen Ideen-gehalt endlich systematisch zu verwerten auch die katholische Gemeinschaftsphilosophie berufen sein dürfte. Einen ersten Hinweis auf diese letzte Aufgabe hat Scheler gelegentlich gegeben. So dürfte V.s Zeichnung nicht nur eine letzte Gabe des Historikers sein, sondern weiterhin auch den Dank des Theologen beanspruchen. Wird dieser nicht in allem *Vigeners* Haltung zur „römischen“ Kirche zustimmen können, so wird er doch durch des Verstorbenen letzte Gabe reiche Anregung zur Vertiefung der eigenen theologischen Position erhalten.

Theodor Steinbüchel, Gießen.

Aus dem katholischen Leben Irlands.

Die Teilung Irlands in Freistaat und Nordirland, die durch den anglo-irischen Vertrag von 1921 politisch festgelegt und durch die Grenzziehung von 1925, wie viele Iren fürchten, verewigt wurde, ließ die kirchliche Einteilung und Verwaltung Irlands unberührt. Nach wie vor ist der Erzbischof von Armagh Primas von Ganz-Irland, der Erzbischof von Dublin Primas von Irland. Nach wie vor umfaßt die Kirchenprovinz von Armagh die alte Provinz Ulster mit neun Grafschaften und Teile der bürgerlichen Provinzen Leinster und Connaught. Auch heute noch bildet das größte Priesterseminar der Welt, St. Patricks College in Maynooth, die Hochschule für die Theologiestudierenden der ganzen Insel. In der Praxis aber bedeutete die politische Zerreißung Irlands, der inzwischen die wirtschaftspolitische Trennung und eine noch schärfere Scheidung der Geister im überwiegend katholischen Freistaat und im überwiegend protestantischen Nordostirland folgte, einen schweren Schlag für die Katholiken in beiden Staaten. Für die Katholiken des Freistaates ist es ein unerträglicher Gedanke, daß der uralte Metropolitansitz von Armagh in nunmehr fremdem Territorium liegt, daß die beiden überwiegend katholischen Grafschaften Fermanagh und Tyrone, daß 500 000 ihrer Glaubensbrüder einer bekannt unduldsamen protestantischen Regierung ausgeliefert sind. Die alte Paria-

stellung der Katholiken, die mit der englischen Herrschaft im übrigen Irland aufhörte, blieb im Nordosten bestehen. Eine ungerechte Wahlkreiseinteilung schließt sie dort weiter von einer wirksamen Geltendmachung ihrer Rechte und von politischem Einfluß aus, im Widerspruch zu den Bestimmungen des Vertrages von 1921, der dem Freistaat wie Nordirland die Verpflichtung auferlegte, den Minderheiten freie Ausübung ihrer Religion und politische Gleichberechtigung zu sichern. Der orangeistische Terror Belfasts scheint sich ausgetobt zu haben, aber die Regierung *Craigs* setzt den Forderungen der Katholiken noch immer den hartnäckigsten Widerstand entgegen. Erst vor zwei Jahren kamen die Katholiken von Belfast wieder in den Besitz der St. Marys Hall, in der die größten katholischen Organisationen der nördlichen Hauptstadt ihren Sitz haben, nachdem diese jahrelang von der Special Constabulary, der von den Katholiken so gefürchteten Polizeimacht des *Sir James Craig*, besetzt gehalten worden war. Eine besondere Schwierigkeit entstand durch die Teilung Irlands für die Ausbildung der katholischen Lehrer in Nordostirland, das nur über ein katholisches Lehrerinnen-seminar unter Leitung der Dominikanerinnen, nicht aber über ein katholisches Lehrerseminar verfügt. Die katholischen Bischöfe lehnten es ab, den katholischen Lehrernachwuchs in dem Simultanseminar von Stranmillis, das in Verbindung mit der nach Geist und Besetzung der Lehrstühle protestantischen Queen's University von Belfast steht, heranbilden zu lassen, das Unterrichtsministerium von Belfast andererseits war aber für eine Ausbildung dieser in den katholischen Seminaren des Südens nicht zu haben. Es kam schließlich zu einer Einigung mit dem Unterrichtsministerium, nach der die Ausbildung der katholischen Lehrer des Nordens dem St. Mary's Training College in Hammersmith bei London übertragen werden soll.

Die Macht des Protestantismus ist auch im Freistaat noch außerordentlich groß. In den Städten sitzen starke protestantische Minderheiten, die durchweg den wohlhabenden Klassen angehören. Sie besitzen dort die prächtigsten Kathedralen, im Vergleich zu

denen die meisten katholischen Bischofskirchen (ich denke da z. B. an Galway) arm genannt werden müssen. In den kleinsten Orten haben sie alte, ehrwürdige Gotteshäuser, während man meilenweit durch rein katholische Bezirke des Westens fahren kann, ohne auch nur einen Kirchturm zu sehen. Die Leute müssen dort oft weite Wege zu armseligen Notkirchen machen. Im Gegensatz zu der Intoleranz von Nordirland genießen die Protestanten des Freistaates einen weit über ihr zahlenmäßiges Anrecht hinausgehenden Anteil an den öffentlichen Ämtern und im Senat. „In diesen Dingen“, schrieb die Londoner Zeitschrift *Round Table* (März 1926), „hat die nördliche Regierung viel vom Freistaat zu lernen, der tatsächlich in das andere Extrem verfallen ist, um einen Beweis seiner bona fides zu geben.“ Um so unliebsamer wurde es daher von den Katholiken des Landes empfunden, daß die protestantischen Mitglieder des Senates durch eine — allerdings von Dail Eireann verworfene — Entschliebung den Versuch machten, eine Bresche in die bestehende Gesetzgebung über die Ehescheidung zu legen, und daß protestantische Gesellschaften noch immer unter der Hand Proselytenmacherei treiben. Die üble Pflanze des Souperismus wuchert noch immer im Lande. Durch Verteilung von Kleidung und Nahrungsmitteln (Suppe, daher der Name) beutet er die Not der armen Bevölkerung zu eigensüchtigen Zwecken aus. Überall in den Städten, in die in Not geratene junge Mädchen fliehen, um der Schande zu entgehen, bieten sogenannte Souper Homes Zuflucht; ungefähr 1200 katholische Kinder werden auf diese Weise jährlich der Kirche geraubt. Die Abwehr gegen diese mit reichen Mitteln versehenen „Birds' Nests“ (Vogel-nester)-Gesellschaften hat die Catholic Protection and Rescue Society aufgenommen, doch stehen ihr, da in weiten katholischen Kreisen trotz aller Mahnrufe der Bischöfe noch das wirkliche Interesse mangelt, bei weitem nicht die Mittel zur Verfügung, die sie für eine erfolgreiche Bekämpfung der protestantischen Propaganda braucht.

Die Arbeit auf diesem wie auf anderen Gebieten katholischen Lebens in Irland wird vor

allem durch zwei Dinge beeinträchtigt: die mangelnde Teilnahme der — vor allem der gebildeten — Laien und der Mangel einheitlicher Zusammenfassung der Kräfte. Das Interesse der Laien für die großen Aufgaben des Katholizismus ist in Irland auch heute noch erstaunlich gering. Es tritt fast nur auf dem Gebiete des Bildungswesens in die Erscheinung, das fast zum Monopol der Geistlichkeit geworden war, die ja auf kulturellem und sozialem Gebiete überhaupt führend war. Das Fehlen einer katholischen oder doch für katholische Interessen empfänglichen Oberschicht hatte Aufgaben in die Hände des irischen Klerus gelegt, die in England längst selbstverständliche Arbeit der gebildeten Laien geworden sind. In Irland war der Priester lange Zeit der einzige Lehrer, der einzige Führer des Volkes, dem alle Möglichkeiten höherer Bildung fast unerreichbar waren. Aus dem Volke hervorgegangen blieb er, obwohl durch seine Bildung darüber hinausgehoben, ein Glied des Volkes, im Gegensatz zu vielen aus den höheren Schichten hervorgegangenen gebildeten Katholiken. So war er oft der einzige, zu dem das Volk Vertrauen hatte. So wurde er, ob er wollte oder nicht, in die politischen und sozialen Kämpfe seines Volkes hineingezogen, und da diese gegen England ausgetragen werden mußten, zog er sich den besonderen Haß der in catholicis so schon nicht sehr toleranten hochkirchlichen und puritanischen Kreise der größeren Nachbarinsel zu. Die energische Haltung des irischen Episkopates, z. B. gegenüber dem englischen Plane, während des Krieges die Militärpflicht einzuführen, war für die englische Regierung einer der Gründe, aus denen sie die Wiedereinbringung der Home-Rule-Vorlage ablehnte. Diese Haltung war, wie kein Geringerer als der Protestant und Unionist Sir Horace Plunkett seinen englischen Freunden klar machen mußte (*Home Rule and Conscription*, Dublin 1918), für die irischen Bischöfe selbstverständlich: bestätigten sie durch diese Ablehnung doch nur den einmütigen Widerstand der irischen Katholiken gegen die englischen Konstitutionspläne, vor allem aber — und das gilt für alle politischen Bewegungen der letzten Jahr-

zehnte, einschließlich der Sinn-Fein-Bewegung — lenkten sie den Widerstand in geordnete Bahnen und verhinderten dadurch schwere Ausschreitungen. Auf sozialem Gebiete waren bei dem stets und mit Recht gegen von oben kommende Segnungen mißtrauischen irischen Bauern Reformen häufig nur unter Mitwirkung der Geistlichen möglich; was Sir Horace Plunkett, dem reichen Grundbesitzer und Protestanten, allein mißlang: die Einführung der kooperativen Genossenschaften, erreichte er mit Finlay, dem einfachen Jesuitenpater. Die Schaffung von Erwerbsmöglichkeiten durch Klein- und Hausindustrien im Westen ist fast ganz das Werk von Landgeistlichen.

Vielleicht schreibt sich aus dieser früheren Vormachtstellung des Priesters auf kulturellem und sozialem Gebiet der Mangel an Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien her, der heute in Irland die Durchschlagskraft großer Ideen mindert. Solange die Kampffront gegen England gerichtet war, standen, wie alle Teile des Volkes, so auch Kleriker und Laien zusammen, nicht nur im politischen Kampfe, sondern auch in der großen Arbeit der geistigen Erneuerung ihres Volkes, wie sie die Gaelische Liga am ausgesprochensten vertrat. Seitdem die Schaffung des Freistaates den politischen Kampf in die Reihen des irischen Bürgertums verlegt und die Durchführung der kulturellen und industriellen Erneuerungsarbeit auf staatliche Organe übertragen hat, fehlen auf religiösem Gebiete — wie überall heute in Irland — die starken Antriebe zu großer Gemeinschaftsarbeit, deren die individualistische Lebens-einstellung des Iren bedarf. Die Irische Nationaluniversität, nicht stiftungsgemäß, aber in praxi eine katholische Universität, ist, in ihrer engen Verbindung mit Maynooth, das heute eines ihrer constituent colleges bildet, das gegebene Zentrum für die Zusammenfassung aller gebildeten Kreise.

Die beklagte Zersplitterung religiöser Bewegungen zeigt sich vielleicht auf keinem Gebiete stärker als auf dem der Bekämpfung des Trinkübels. Die Temperenzbewegung ist in Irland, von den Kirchen organisiert, eine durchaus religiöse Bewegung.

Da gibt es auf katholischer Seite z. B. eine Father Matthew Union des Klerus, eine Pioneer Movement, eine Anti-Treating League, eine Total Abstinence Federation u. a. Aber ohne die Arbeit dieser Organisationen verkleinern zu wollen: noch immer kommt im Freistaat auf 230 Einwohner eine Schenke (in England erst auf 400). Zur Zeit sind Strömungen am Werk, nicht nur die katholischen Bewegungen, sondern die aller christlichen Kirchen unter einem Temperance Council zusammenzufassen. Eine einheitlich zusammengeschlossene starke Temperenzbewegung, zum mindesten in dem am Trinkübel in erster Linie leidenden katholischen Volksteil, ist notwendig, um der Regierung den Rücken zu stärken in ihrem Feldzug gegen Kreise, denen die Geschäftsinteressen höher stehen als das Wohl des Volkes.

Zweifellos wächst in Priester- und Laienkreisen die Überzeugung, daß das arme Land sich eine Zersplitterung seiner besten Kräfte im Kampf gegen die dem irischen Volke drohenden Gefahren nicht länger leisten kann. Die Hirtenbriefe der Bischöfe treffen sich mit den Bestrebungen der Gaelischen Liga in ihrer Bekämpfung des demoralisierenden Einflusses englischer Literatur, englischer Zeitungen, fremder Filme, in ihrer Forderung auf Pflege der irischen Sprache und der alten keltischen Tänze und Spiele. Die Catholic Truth Society, 1911 gegründet zu dem Zweck, das Volk mit guter katholischer Literatur zu versorgen und so dem Einfluß des von England hereinflutenden minderwertigen Lesestoffes zu entziehen (den deutschen Leser wird es interessieren, daß zu diesem Zweck eine Reihe der Erzählungen Christophs von Schmid ins Englische übersetzt wurden), entfaltet unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Cashel neues Leben und konzentriert ihre Tätigkeit zur Zeit vor allem auf die Städte. Die katholischen Schriftsteller und Journalisten haben sich zu einer Catholic Writers Guild zusammengeschlossen, die in der Central Catholic Library, 18 Hawkins Street, Dublin, ihren Mittelpunkt hat; die Schaffung einer angesehenen und leistungsfähigen katholischen Presse, die sie sich u. a. zum Ziel gesetzt, ist in einem Lande Lebens-

notwendigkeit, wo protestantische und farblose Blätter auch heute noch die öffentliche Meinung beherrschen. Die Katholische Zentralbibliothek selbst entwickelt sich unter der rührigen Sorge Pater Browns mehr und mehr zu einer ersten Arbeitsstätte für die katholischen Schriftsteller und Gelehrten.

Das Leben des irischen Volkes ist heute gekennzeichnet durch eine gewisse Apathie und Verdrossenheit, die weiteste Kreise ergriffen hat. Das gilt für das politische Leben, das gilt für das religiöse Leben. Die katholischen Laien kommen nur langsam aus der Verärgierung heraus, die die aus der Geschichte des Landes zu verstehende Vormachtstellung ihrer Geistlichkeit in ihnen erzeugt hat; die englische Propaganda von dem priest-ridden Ireland hat ihre vergiftende Wirkung nicht verfehlt. Der Anteil der Laien am geistigen Leben Irlands, besonders auf dem Gebiete des Erziehungswesens, ist im Wachsen begriffen, seitdem University College Dublin und seine Schwesterhochschulen in Galway und Cork die Monopolstellung des Trinity College in Dublin gebrochen haben, und die irischen Geistlichen werden ihnen ihren wachsenden Anteil gewiß nicht neiden, wenn sie mit ihnen für die Größe ihrer Kirche zusammenzuarbeiten entschlossen sind.

Studienrat Dr. A. Mock, Krefeld.

Heimatkunde, Kirche und Klerus.

Im letzten Heft dieser Zeitschrift, S. 181 ff., widmet Pfarrer *Nikolaus Reinartz* (Kreuzweingarten) diesem lohnenden und zeitgemäßen Thema im Gefüge einer Buchanzeige einige beachtenswerte Hinweise. Besonders dankbar bin ich ihm dafür, daß er die Gelegenheit nutzt, auch liebenswürdig unseres „Historischen Vereins für den Niederrhein“ zu gedenken, ja, diesem „ältesten aller rheinischen Geschichtsvereine“ „die größten Verdienste“ um die Erforschung der Kirchen- und auch Profangeschichte im Gebiete des alten Kölner Erzbistums zuerkennt. Die Ausführungen von Pfarrer *R.* sind offensichtlich aus ehrlicher Begeisterung für die Arbeit an der rheinischen Vergangenheit und unsere seit mehr als siebenzig Jahren ihrer Erforschung und Vergegenwärtigung dienende

Vereinigung geschrieben; sie bilden ein einheitliches Ganzes. Im wesentlichen werden sie als ein warmer und, wie schon gesagt, mit Dank zu begrüßender Appell zu gelten haben, insbesondere die Geistlichkeit möge dem „Historischen Verein“ in Zukunft wieder die einhellige und tatkräftige Unterstützung leihen, die er vom Klerus der Erzdiözese und ihrer Grenzgebiete, ich möchte sagen, Menschenalter hindurch gewohnt gewesen ist.

Immerhin weist der Aufsatz auch zwei Stellen auf, die, obwohl sicher ganz ebenso unbefangen und freundlich gedacht wie alles übrige, doch hier oder dort ungünstig wirken könnten.

Den Vorsitz im „Historischen Verein für den Niederrhein“ hat, wie *R.* annimmt, mehr als sieben Jahrzehnte hindurch ständig ein Geistlicher geführt, so daß die auf der letzten Herbstversammlung in Jülich beschlossene Besetzung des Postens mit einem Laien etwas grundstürzend Neues bedeutet hätte. Ja ein mit den Verhältnissen nicht Vertrauter könnte infolge der Notiz bei *R.* immerhin argwöhnen, die vorjährige Neuwahl habe nun endlich auch das äußere Siegel auf eine bereits seit Jahr und Tag im Anzug gewesene deutliche Schwenkung, eine Art bewußter Laisierung des Vereins gedrückt. In Wirklichkeit ist dem in gar keiner Weise so. Es steht vielmehr einer solchen Meinung die einfache Tatsache entgegen, daß der zweit-letzte langjährige Vorsitzende *Hermann Hüfner* (1881—1903), der unmittelbare Nachfolger des Gründers Pfarrers *Mooren*, ebenfalls Laie, Professor der Rechte, war; wer über die religiösen und kirchenpolitischen Auffassungen dieses im Verein lange maßgebend gewesenen Mannes Näheres wissen will, nehme nur einmal den ansehnlichen Band seiner „Lebenserinnerungen“ (Berlin 1914²) zur Hand. Bis heute haben sich also Klerus und Laientum am Steuer des Vereins in einem ganz regelmäßig vollzogenen Wechsel abgelöst.

Im vorigen Heft der „Bonner Zeitschrift“ fällt noch ein zweites Wort über unseren Verein, das einer kurzen Erläuterung bedarf. Pfarrer *R.* gibt den Mitgliederstand als „sehr zurückgegangen“ an. Zu dieser Notiz mag

hier einmal bemerkt sein, daß sie, Vor- und Nachkriegszeit nebeneinanderstellend, eine zweifellos bei den meisten Organisationen unseres Schlates zu verfolgende Entwicklungskurve lediglich auch für uns selbst bestätigt und weiter, daß das Schwanken unserer Mitgliederziffer inzwischen den toten Punkt längst wieder überwunden hat, so daß wir für die Zukunft sehr gute Hoffnung haben.

Natürlich muß das numerische Neuerstarken des Vereins durch eine gesteigerte Intensität seines inneren Lebens befördert und beflügelt werden. In der Tat bewähren denn auch unsere überlieferten Wanderversammlungen, die sich zweimal jährlich in dem weiten Gebiet zwischen Kleve und Andernach, Aachen und Essen ablösen, jüngst wieder ein gut Teil ihrer früheren Anziehungskraft und entfalten etwas von ihrem alten Glanz. Ebenfalls halbjährig treten wieder die „Annalen“ in gut ausgestatteten, umfangreichen Heften ihren Weg in die Hände aller Vereinsgenossen an. — Lebendigkeit und Vielseitigkeit der Darbietung unter starker Berücksichtigung kirchengeschichtlicher Themata erstrebend, dabei die wissenschaftliche Höhe der Vergangenheit bedachtsam wachend, weiteste Verbreitung, ja überprovinzielle Geltung für sich in Anspruch nehmend.

Wie hoch der Verein sich bei seinem schon seit kurz nach Ende der Inflationszeit vorbereiteten und seither nicht mehr unterbrochenen Wiederaufstieg wird wagen dürfen, hängt nicht in letzter Linie von der heutigen Generation des Kölner und benachbarten Klerus und seinem der Vergangenheit der Rheinlande und des Erzbistums würdigen Verständnis für eine in wissenschaftlichem Geiste betriebene Pflege von Heimat-, Stammes- und Diözesangeschichte ab. Mögen sich recht viele finden, die Mitglied werden und gleich unserem Vereinsfreund Pfarrer R. tatkräftig und begeistert mitarbeiten.

Alexander Schnütgen, Bonn.

Die Mischehe in soziologischer Beleuchtung.

Der 16. Band (1926) des „Allgemeinen Statistischen Archivs“ enthält im 1. Heft (S. 53—71) eine Abhandlung aus der Feder

von P. H. A. Krose S. J. in Bonn über „Die Konfession in der Statistik der Bevölkerungsbewegung in Deutschland“. Der als Statistiker und Begründer des „Kirchlichen Handbuchs“ weithin bekannte Verfasser erbringt hier, anknüpfend an ein Wort des Altmeisters der deutschen statistischen Wissenschaft, Georg v. Mayr, den interessanten Nachweis, von welcher Bedeutung die Aufnahme des Religionsbekenntnisses in die Reichs- und Landesstatistik auch für die Sozialwissenschaft und Bevölkerungslehre im allgemeinen ist. Als ein besonders anschauliches Beispiel für diese oft noch viel zu wenig gekannten und gewürdigten Zusammenhänge sei hier die Mischehe in ihrer soziologischen Auswirkung herausgegriffen.

1. Mischehe und Ehescheidung. In Preußen kamen im letzten Vorkriegsjahre 1913 auf je 1000 rein evangelische Eheschließungen 40,4, auf je 1000 rein katholische 16,1, auf je 1000 Mischeheschließungen 51,5 Ehescheidungen. In den ersten Jahren nach dem Kriege sind in der allgemeinen Hochflut von Eheschließungen auch unter Personen gleicher Konfession sehr viele Ehen übereilt geschlossen worden, bei denen es unverhältnismäßig häufig zur Scheidung kam. Darum tritt die größere Dauerhaftigkeit der konfessionell einheitlichen Ehe in diesen Jahren weniger deutlich hervor. Immerhin kamen aber auch im Durchschnitt der Jahre 1921 bis 1923 in Preußen auf je 1000 rein evangelische Eheschließungen 59,3, auf je 1000 rein katholische 30,6, auf je 1000 Mischeheschließungen dagegen 71,3 Ehescheidungen.

In Bayern kamen im Durchschnitt der Jahre 1908—13 auf je 1000 rein katholische Eheschließungen 15,4, auf je 1000 rein protestantische 21,0, auf je 1000 gemischte 39,2 Eheschließungen; und im Durchschnitt der Jahre 1921—23 auf je 1000 rein katholische Eheschließungen 38,2, auf je 1000 rein protestantische 39,8, auf je 1000 gemischte 74,1 Ehescheidungen.

Einen noch zuverlässigeren Maßstab der Ehescheidungshäufigkeit erhält man, wenn man die Scheidungen nicht zu den Eheschließungen eines Jahres oder einer Jahrperiode, sondern zu den stehenden Ehen in Beziehung

setzt. Hierzu liegen zwei sehr gründliche Untersuchungen für Preußen und Sachsen vor. Der Urheber der ersten (*Dr. Simon* in der Zeitschrift des Preuß. Stat. Landesamtes 1924) hat festgestellt, daß in Preußen im Durchschnitt der Jahre 1905—1913 auf je 1000 rein evangelische stehende Ehen 1,5, auf je 1000 rein katholische 0,5, auf je 1000 rein jüdische 1,8 und auf je 1000 evangelisch-katholische Mischehen 3,4 Ehescheidungen kamen. Zusammenfassend sagt der Verfasser: „Die Scheidungshäufigkeit der rein evangelischen Ehen war dreimal so groß als die der rein katholischen. Rein jüdische Ehen wurden etwas häufiger geschieden, als rein evangelische. Die Scheidungsziffer der evangelisch-katholischen Ehen war mehr als doppelt so groß als die der rein evangelischen Ehen und demgemäß fast siebenmal so groß als die der rein katholischen Ehen.“ Zu ähnlichen Ergebnissen gelangt die zweite Studie (*P. Kollmann* in der Zeitschrift des Sächs. Stat. Landesamtes 1907). In Sachsen kamen in den Jahren 1905/06 auf je 1000 bestehende Ehen bei den Katholiken 0,67, bei den Evangelischen 1,67, bei gemischten Ehen 3,49 Ehescheidungen vor.

Daß je nach der konfessionellen Zusammensetzung der Ehe, bemerkt dazu *Kr.*, die Scheidungshäufigkeit eine grundverschiedene ist, geht aus den obigen Zahlen ganz klar hervor. Daß aber die Unterschiede der Scheidungshäufigkeit in diesem Falle in der Religionsverschiedenheit ihren Grund haben, muß bei der verschiedenen Auffassung der Konfessionsgemeinschaften von der Lösbarkeit der Ehe von vornherein als wahrscheinlich angenommen werden. Zu derselben Auffassung gelangt eine Untersuchung über die

Ehescheidungsbewegung in Preußen aus dem Jahre 1907 (Zeitschrift des Preuß. Stat. Landesamtes). Hier wird insbesondere auch die außerordentlich hohe Scheidungsziffer der Mischehen ausdrücklich auf die Religionsverschiedenheit als Ursache zurückgeführt: „Es kann demgemäß kaum zweifelhaft sein, daß bei den Katholiken und mehr noch bei den sonstigen Christen die innere Ursache des besonders häufigen Vorkommens der Scheidungen von Mischehen, an denen sie beteiligt sind, in der Verschiedenheit des Religionsbekenntnisses der Ehegatten zu suchen ist.“

2. Mischehe und Geburtenrückgang. Auch hier offenbart sich derselbe auffallende Gegensatz der Mischehe gegenüber der konfessionell gleichartigen Ehe. Im Durchschnitt der Jahre 1911—13 kamen in Preußen auf je eine rein katholische Eheschließung 4,79 ehelich Geborene, auf je eine rein evangelische 3,02, auf je eine Mischehenschließung 2,08; in Bayern auf je eine rein katholische Eheschließung 4,19 eheliche Geburten, auf je eine rein protestantische 3,19, auf je eine Mischeheschließung 2,30. Die Nachkriegsjahre sind wegen ihrer überaus hohen Heiratsziffer ganz anormal und eignen sich daher im allgemeinen nicht für bevölkerungsstatistische Vergleichen. Aber der Gegensatz zwischen den konfessionell einheitlichen und gemischten Ehen hinsichtlich der Geburtenzahl und die äußerst geringe Fruchtbarkeit der gemischten Ehen treten auch in diesen Jahren deutlich hervor. Es kamen nämlich in Preußen im Durchschnitt der Jahre 1921 bis 1923 auf je eine rein evangelische Eheschließung 1,85, auf je eine rein katholische 2,65, auf je eine gemischte nur 1,08 ehelich Geborene. S.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Religions- und Missionswissenschaft.

Boß, Georg, Die Erbschuld der Glaubensspaltung. 346 S. Leopold Klotz, Verlag, Gotha 1927.

Dieses Buch ist mit glühender Seele geschrieben. Der Verfasser ist aufs tiefste erschüttert von der Spaltung des Christentums und will ein Mahner zu ihrer Überwindung sein. Allen Kirchen und Gemeinschaften ruft er deshalb die Mahnung zur Buße zu, weil er alle für schuldig hält. Vor allem glaubt er, daß durch diese Gesinnung der Buße die konfessionelle Erstarrung überwunden und so der Weg zur Verständigung und Einheit frei gemacht werden muß. Es finden sich in dem Buche manche Worte, die in allen Kirchen und Gemeinschaften Beherzigung verdienen. Das sei gerne anerkannt. Aber das Werk hat auch große Schattenseiten: eine ermüdende Breite und bedauerliche Unklarheit in den Prinzipien. So ist ihm die christliche Kirche nicht eine Lehr-, sondern nur eine Gesinnungsgemeinschaft. „Die Lehre, welche die Apostel in die Welt hinaus tragen sollen, ist nicht eine Summe bestimmter metaphysisch gerichteter Überzeugungen und ‚Wahrheiten‘ als Kerninhalt des Glaubens. . . , sondern ihr Grundton heißt: ‚Ändert euren Sinn; denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!‘ “ (S. 186). Auch seine Ausführungen über den Glauben (S. 205 ff.) und über die Bewertung der Reformation (S. 215 ff.) können vom katholischen Standpunkt nicht anerkannt werden. Die katholische Kirche weiß, daß das wahre und echte Christentum sich nicht in der Lehre erschöpft, und fordert deshalb die harmonische Verbindung von Lehre und Leben, von Glauben und Handeln. Aber die vom Verfasser vertretene bzw. gewünschte Verflüchtigung der Lehre zugunsten der bloßen Buß- und Liebesgesinnung ist meines Erachtens nicht die geeignete Grundlage einer Einigung der Christenheit. Auch täuscht er sich sehr über den tieferen Gegensatz katholischen und reformatorischen Christentums, wenn er meint: „Die Wurzeln der Reformation liegen nicht in Abweichungen der Lehre.“ (S. 215.) Manches andere ließe sich noch hinzufügen. Doch genug der Kritik. Das bleibende Verdienst des Buches, das nochmals gerne anerkannt sei, ist der Weckruf zur Überwindung der Spaltung, die Aufrüttelung aller selbstgenügsamen Geisteshaltung, wo immer sie sich findet. Möge das Buch in diesem Sinne seine Aufgabe erfüllen!

Feine, DDr., Paul, Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments. 152 S. Verlag Dörrfling & Franke, Leipzig 1925. 7,50 M. Die Entstehung des apostolischen Glaubensbekenntnisses in seiner älteren Form ist in Dunkel gehüllt. Ein Teil der Forscher verlegt dieselbe vor die gnostischen Kämpfe des zweiten Jahrhunderts, ein anderer Teil läßt das A. in diesen Kämpfen entstanden sein. Nach einem Bericht über die verschiedenen Meinungen der Gelehrten geht F. den ersten Spuren des A. im Neuen Testament nach. Die einzelnen Bekenntnisformeln des Neuen Testaments werden eingehend besprochen. So kommt F. zu dem Ergebnis, daß alle wesentlichen Bestandteile des A. schon im Neuen Testament sich finden, wie aus seiner „Rekonstruktion des neutestamentlichen Bekenntnisses“ (S. 141—44) ersichtlich ist. Der Grund zur Bildung eines Bekenntnisses zu so früher Zeit liegt nach F. in der Taufe auf den Namen der Trinität (Mt 28, 19) und in der dadurch bedingten Notwendigkeit, die Katechumenen über den trinitarischen Heilsglauben zu unterrichten. „Daher hat es nie auch ein anderes als ein trinitarisches Taufbekenntnis gegeben“ (S. 145). — Das Ergebnis F.s scheint mir jedoch nicht hinreichend gesichert zu sein.

Wenn es auch sicherlich im Neuen Testament mannigfaltige Ansätze zu liturgisch klingenden „Bekenntnisformeln“ (Lietzmann) gibt, so kann man doch nicht diese einzelnen Ansätze, die übrigens selbst wieder ganz verschiedener Beurteilung durch die Forscher unterliegen, zu einem Bekenntnis zusammenstellen. Manches muß daher in dem Buche F.s als fraglich und ungewiß bezeichnet werden. Jedoch sei auch das Verdienst der Arbeit F.s anerkannt: er hat erneut darauf hingewiesen, daß nicht erst der Kampf mit der Gnosis das Glaubensbekenntnis schuf, sondern das praktisch-seelsorgerische Bedürfnis der Urkirche.

Lortzing, J., ev. Pastor em., *Das Wesen der katholischen Frömmigkeit. Geistliche Wanderungen zum Nutzen der gesamten Christenheit.* IV u. 100 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1927. Ungeb. 2 M., geb. 3 M.

Dieses Buch schildert in der Form von Unterredungen sowie in leichtverständlicher Sprache das Wesen der katholischen Frömmigkeit, die in Glaube, Hoffnung und Liebe gefunden wird. Der Verfasser, ein im Ruhestand lebender evangelischer Pastor, hat sich mit viel Liebe und echt objektiver Geisteshaltung um das Verständnis der katholischen Frömmigkeit bemüht. Das bischöfliche Generalvikariat zu Paderborn kann ihm daher bescheinigen, „daß er die katholische Frömmigkeit im ganzen wie im einzelnen richtig aufgefaßt und dargestellt hat und daß seine Schrift nichts enthält, was der katholischen Glaubenslehre widerspricht.“ So steht L.s Schrift in wohlthuendem Gegensatz zu dem berühmten Buch von F. Heiler über den Katholizismus (München 1923) sowie auch zu der Schrift von Karl Heim, *Das Wesen des evangelischen Christentums* (Leipzig 1925), gegen die der Verfasser auch gelegentlich (z. B. S. 29, 74, 87) polemisiert. Beachtenswert ist, daß L. die mystische Frömmigkeit, wie sie in der katholischen Kirche gepflegt wird, gegenüber der protestantischen Ablehnung als eine gesteigerte Form des Glaubens, Hoffens und Liebens in Schutz nimmt.

Das Buch von L. steht im Dienste des Wiedervereinigungsgedankens. Der Verfasser ist von der festen Zuversicht beseelt, daß diese Wiedervereinigung der getrennten Christenheit einmal kommen wird, wenngleich sie, wie er im Vorwort schön sagt, „keine Sache menschlicher Klugheit, sondern göttlicher Gnade“ ist. Am Schlusse seines Werkchens wendet er sich daher an seine evangelischen und katholischen Mitchristen, an jene, um sie zu bitten, die Vorurteile gegen die katholische Kirche abzulegen, an diese, um sie zur Liebe der protestantischen Brüder und zum Gebete um die Wiedervereinigung aufzufordern.

Das Buch ist ein erfreuliches Zeichen von Wahrheitsliebe und Bekennermut. Möge es in beiden Lagern so gewertet werden und so zunächst der gegenseitigen Verständigung und schließlich auch der Wiedervereinigung dienen! F. Hünemann.

Arens, Bernard, S. J., *Handbuch der katholischen Missionen.* Zweite, vollständig neubearbeitete Auflage mit 101 Tabellen und einer graphischen Darstellung. XX und 510 S. Herder, Freiburg 1925. 26 M., geb. in Leinwand 30 M.

P. Arens' Handbuch bietet die erreichbar beste und vollständigste Übersicht über das katholische Missionswesen, über dessen Leiter, Träger und Helfer, Arbeitsfeld und Hilfsmittel, Vereine, Wissenschaft und Literatur. Zur Beschaffung der Unterlagen dienten Umfragen bei den Behörden der einzelnen Missionsgebiete und bei den Missionsorden sowie das reiche in der vatikanischen Missionsausstellung zusammengetragene Material, zu der das Buch zugleich eine Art Führer sein will und ist. Aus verschiedenen Gründen, die der Verfasser im Vorwort nennt, konnte nicht bei allen Zahlenangaben volle Gewähr geboten werden. Aber auch so ist das sorgfältig gearbeitete Handbuch mit seinen Angaben und Literaturhinweisen ein unentbehrliches Nachschlagewerk über den Stand des katholischen Missionswesens. Es zeigt die faktische Durchführung des göttlichen Gebotes des Weltapostolates, aber auch die Punkte, auf die größerer Eifer angewandt werden muß. Besonders ist hervorzuheben, daß P. A. keine Mühe gescheut hat, gerade den Abschnitt über den Missionsstab, über Träger und Helfer des Missionswerkes, über einheimischen und fremden Klerus in den Missionen auf das genaueste zu behandeln.

Herbst, Hermann, Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253/1255. Erste, vollständige Übersetzung aus dem Lateinischen. XXVII u. 200 S. Griffel-Verlag, Leipzig 1925. 6,50 M., Ganzleinen 8,50 M.

Der interessante Bericht des kühnen Franziskanermissionars über seine Reise bis zum Hofe des Mongolenherrschers Mongu Khan, den der Geograph Peschel das „geographische Meisterstück des Mittelalters“ nennt, wird hier in einer guten Übersetzung und vorzüglichen Ausstattung geboten und verdient wegen seiner völkerkundlichen, kultur- und missionsgeschichtlichen Wichtigkeit volle Empfehlung.

Streit, Robert, O. M. I., Bibliotheca Missionum. 2. Band: Amerikanische Missionsliteratur 1493—1699. XI u. 939 S. Xaverius-Verlagsbuchhandlung, A.-G., Aachen.

Eine gewaltige bibliographische Leistung ist dieses Werk, das in 2792 Nummern die Literatur über die Missionierung der Neuen Welt von ihrer Entdeckung an bis zum Ende des 17. Jahrhunderts aufführt und damit eine Fülle von Material nicht nur zur Geschichte und Art der Mission jener Zeit im spanischen und portugiesischen Amerika und in Kanada, sondern auch zur Erdkunde, zur Kultur-, Religions- und Völkerkunde dieser Gebiete und zur Sprachwissenschaft namhaft macht. Schon von dem 1. Bande her ist die wissenschaftliche Akribie und der unermüdliche Fleiß des Verfassers rühmlichst bekannt, und erst die allmählich einsetzende wissenschaftliche Ausbeutung der von ihm so sorglich genannten Quellen wird den hohen Wert dieser Publikation ins volle Licht setzen. Hoffen wir, daß es dem Verfasser vergönnt sein möge, sein Werk fortzuführen, dessen 3. Band die Literatur der amerikanischen Mission von 1700 bis 1909 bringen soll.

Andres.

Katechetik und Pädagogik.

Baldus, Aloys, Kirchengeschichtliche Charakterbilder für höhere Schulen. 116 S. J. P. Bachem, Köln 1926. Geb. 3 M.

Im Jahre 1904 erschien dieses Buch als eines der ersten Unterrichtsmittel für die 1901 der Obertertia zugewiesene Einführung in die Kirchengeschichte. Die neuen Pläne von 1925 schreiben Kirchengeschichte von Quarta an vor. Demgemäß wurde die neue 19.—22. Auflage erheblich erweitert; nahezu die Hälfte der Paragraphen behandelt die Neuzeit. An dem Charakter der „Lebensbilder“ wurde nichts geändert. Das neue Format ist etwas groß ausgefallen.

Biblische Geschichte für das Bistum Breslau und seinen Delegaturbezirk. Amtlich herausgegeben vom Fürstbischöflichen Ordinariat zu Breslau. XVI u. 308 S. Herder, Freiburg i. Br. 1927. Geb. 2,50 M.

Als die Diözesen des nordwestlichen Deutschlands sich vor etwa 10 Jahren entschlossen, Eckers mittlere Schulbibel in Neubearbeitung einzuführen, hofften sie damit den ersten Schritt zu einer Einheitsbibel für die Schulen in ganz Deutschland zu tun. Die Hoffnung erfüllte sich nicht. 1920 wurde in Bayern die neue Schulbibel von M. Buchberger veröffentlicht und bald darauf eingeführt. Nun legt auch Breslau seine eigene Schulbibel vor. Die Auswahl der Lektionen ist durch den Lehrplan gegeben. Die Fassung schließt sich an den biblischen Text an, dessen Fundstelle bei jeder Lektion notiert ist, nimmt aber auch auf das Kind und auf die Forderungen des deutschen Ausdrucks gebührend Rücksicht. Jede Lektion ist durch Überschriften in mehrere Abschnitte zerlegt; am Ende steht ein biblischer Spruch als Lehre, Anwendung oder Anmutung. Gleichmäßigen Bilderschmuck hat Th. Schumacher gezeichnet. Eine „kleine Schulbibel“ (93 S., Preis 1 M.) für die Grundschulen des Bistums Breslau hat der nämliche Verlag herausgegeben.

Faßbinder, Heinrich, Die Kirche in ihren Heiligen. Kirchengeschichtliche Lebensbilder für die Schule. Saarbrücker Druckerei und Verlag 1927. Je 30—50 Pf.

Aus der Sammlung sind erschienen Heft 4, Der hl. Benedikt von H. Faßbinder (14 S.); Heft 13, Die hl. Elisabeth von H. Faßbinder (18 S.); Heft 17, Der hl. Petrus Canisius von W. Martin (16 S.); Heft 18, Der hl. Vincenz v. Paul von M. Mathis (14 S.). Noch 16 weitere Hefte sind in Aussicht genommen. Sie werden in ihrer volkstümlich erzählenden Weise zunächst dem Katecheten helfen, sind aber auch als Lesestoff für die Schüler brauchbar.

Greven, Joseph, Geschichte der Kirche. 2. Zeitalter: Die Kirche als Führerin des Abendlandes. (Licht und Leben IV, 2.) S. 75—164. L. Schwann, Düsseldorf 1927.

Dieser 2. Teil des kirchengeschichtlichen Lehrbuches für die Oberstufe höherer Schulen behandelt die Zeit von 550 bis 1450. Der Verfasser legt den Hauptwert auf die innere Entfaltung des kirchlichen Lebens und den Anteil der Kirche am Kulturleben der Zeit. Eine inhaltreiche, interessante und selbständige Darstellung des kirchlichen Mittelalters.

Haas, Jos., Kirchengeschichte. Entwicklungsgang und Zeitgepräge. Besonders für die Fortbildungsschule und die religiöse Fortbildung. 133 S. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg 1926. 1,80 M.

In 25 Themen wird für Absolventen der Volksschule das Wichtigste aus der Kirchengeschichte zusammengestellt. Jeder Abschnitt enthält eine knapp ausgeführte Darstellung und an zweiter Stelle eine zur Einprägung dienende Skizze — keine besonders glückliche Einrichtung.

Hahn, Sebastian, Kirchengeschichte. Katholische Religionslehre für Schule und Leben in fünf Teilen. 2. Teil. VIII u. 164 S. Herder, Freiburg i. Br. 1927. 2,60 M., in Leinwand 3,80 M.

Dieses kirchengeschichtliche Lehrbuch berücksichtigt namentlich den Südwesten Deutschlands. Besondere Aufmerksamkeit widmet es der kirchlichen Kunst, deren Entwicklung auf 12 Bildtafeln veranschaulicht wird. Es eignet sich besonders zur Verwendung an humanistischen Anstalten. Einzelne Sätze bedürfen einer Überprüfung und Überarbeitung nach Inhalt und Ausdruck.

Peters, Franz Joseph, Im Reiche Christi. Katholische Religionslehre. II. Teil, Unterprima. 179 S. P. Hanstein, Bonn 1927. 3,30 M.

Das Buch ist nach den Richtlinien von 1925 für die höheren Mädchenschulen gearbeitet und enthält die Kapitel: Von Gott, dem Einen und Dreieinigen, Von Gott, dem Ursprung und Ziel der Schöpfung, Von Gott, dem Führer zum übernatürlichen Ziele. Der dritte Abschnitt umfaßt die ganze Sittenlehre. Bei der Abfassung wurde besonderer Wert auf die Einbeziehung der Liturgie und auf die Herausstellung der pädagogischen Anwendungen gelegt.

Pichler, Wilhelm, Entwurf eines Katechismus der katholischen Religion. 2. Teil: Von den Geboten. Als Manuskript gedruckt. S. 73—128. Tyrolia, Innsbruck 1926.

Ein Beitrag zur Lösung der Katechismusfrage in Österreich. Enthält Lehrstücke mit fettgedruckten Merksätzen und wenigen Fragen.

Feuchtinger, Heinrich, Schule und Internat. Ihr erzieherisches Wirken und ihre Zusammenarbeit. 68 S. L. Auer, Donauwörth, o. J. 1,50 M.

Das Schriftchen handelt von der höheren Schule, speziell vom humanistischen Gymnasium, wägt seinen unterrichtlichen und erzieherischen Einfluß vorsichtig ab und markiert scharf die Grenzen der Schulerziehung. Im zweiten Teile beleuchtet es die Vorteile und Nachteile der Internaterziehung für die studierende Jugend vom Standpunkte der christlichen Pädagogik. Der dritte Abschnitt, zu dem die beiden ersten nur die Grundlagen bieten wollen, erörtert die Interessengemeinschaft von höherer Schule und Internat (Konvikt), klagt, daß an manchen

Orten, wo beide Einrichtungen getrennt voneinander bestehen, das notwendige Zusammenarbeiten fehlt, und gibt aus gründlicher Sachkenntnis und reifer Erfahrung geschöpfte Richtungsgedanken, um ein einheitliches Wirken zu erzielen.

Götze, O., Die Erziehung der Jugendlichen zu unserem deutschen Volksschrifttum. (Pädagog. Magazin, Heft 768.) 2. Aufl. 44 S. Hermann Beyer & Söhne, Langensalza 1926. 0,90 M.

Der Verfasser berichtet auf Grund von Erhebungen über die Stellung des Jugendlichen zum Buche (14.—18. Lebensjahr) und gibt Winke zur Bildung des literarischen Geschmacks und des ethischen Urteils. An den katholischen literarischen Erzeugnissen, Vereinigungen und Veranstaltungen geht die Broschüre achtlos vorüber.

Abid Husain, S., Die Bildungstheorie Herbert Spencers im Rahmen seines philosophischen Systems. (Pädagog. Magazin, Heft 1082.) 101 S. Hermann Beyer & Söhne, Langensalza 1926. 1,80 M.

H. Spencer († 1903) veröffentlichte 1861 eine Reihe pädagogischer Essays unter dem Titel „Die Erziehung in intellektueller, moralischer und physischer Hinsicht“. Da seine Ideen auf materialistisch-monistischer Grundlage ruhen, wurde das Buch auch in deutscher Übersetzung namentlich von den Kreisen um Ernst Haeckel verbreitet. Abid Husain charakterisiert den philosophischen Standpunkt Spencers und deckt viele Schwächen seiner Pädagogik auf.

Peters.

Ästhetische und religiöse Literatur.

Poschmann, Bernhard, Dr., Professor der Theologie, Grundlagen und Geisteshaltung der katholischen Frömmigkeit. (Der katholische Gedanke, Bd. XV.) 150 S. Oratoriumsverlag, Köln-München-Wien 1925. Kart. 3,50 M.

Als Grundlagen der katholischen Frömmigkeit behandelt der Verfasser das Verhältnis des Menschen zu Gott und die Bedeutung Christi und der Kirche, als Geisteshaltung die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Ausführungen sind außerordentlich klar und werden in angenehmer, fließender Sprache dargeboten. Der kirchlich-dogmatische Standpunkt wird korrekt wiedergegeben und allseitig beleuchtet. Ein genuß- und lehrreiches Buch.

Przywara, Erich, S. J., Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem. (Der katholische Gedanke, Bd. XVII.) 188 S. Oratoriumsverlag, Köln-München-Wien 1926. Kart. 4,50 M.

Es ist der gedankliche, nicht wörtliche Inhalt von fünf geistvollen Vorträgen, die der Verfasser im Jahre 1925 an verschiedenen deutschen Orten vor Akademikern gehalten hat. Die Gedankengänge, durchsetzt mit religiösen Schwingungen, sind sehr fein und subtil, in edler, aber nicht immer einfacher Sprache ausgedrückt. Ausgiebig werden die Gottesgedanken in der neuesten deutschen Philosophie beachtet. Die Lektüre, die sehr erhebend und nutzbringend ist, verlangt einige Anstrengung.

Reith, Wigbert, O. F. M., Weil' ein wenig. Besinnlichen Leuten gewidmet, insonderheit den Brüdern, Schwestern und Verehrern des hl. Franziskus. 343 S. Franziskusdruckerei, Werl i. W. 1926. Geb. in Leinen 3,50 M.

Eine sonnige, liebe Gabe ist es, die der Verfasser bietet. Die einzelnen religiösen Abhandlungen, auf die Monate des Jahres passend verteilt, sind voller Wärme und Poesie. Sie wollen in ruhigen, stillen Stunden gelesen und betrachtet werden. Dann gewähren sie neben den ersten Lebensgedanken, zu denen sie anregen, auch einen edlen ästhetischen Genuß.

Stockums.

Die Lebensdauer der Urväter und der Patriarchen.

Von Universitätsprofessor Dr. Paul Heinisch in Nymegen.

1. Die Angaben der Bibel.

a) Der Stammbaum der Sethitenlinie.

Das 5. Kapitel der Genesis bietet uns eine Tabelle der zehn Urväter von Adam bis Noe, also von der Erschaffung der Welt bzw. des Adam bis zur Sündflut, und zwar gibt es an, in welchem Lebensjahre jeder Urvater den Sohn gezeugt hat, der den Stammbaum weiterführen sollte (bei Adam Seth, bei Seth Enosch usw.), wie lange er nachher noch gelebt hat und wie alt er geworden ist. Die letztere Zahl ist mithin die Summe aus den beiden vorhergehenden Angaben. Wir könnten also errechnen, wieviel Jahre von der Erschaffung der Welt bis zur Sündflut (das 600. Jahr des Noe) vergangen sind. Freilich bieten der Samaritanische Pentateuch (S) und die alte griechische Übersetzung (G) gegenüber dem hebräischen Text (M) vielfach wesentlich andere Zahlen; sie weichen zudem noch untereinander ab, die griechischen Handschriften stimmen in den Angaben über Methusalem V. 25. 26 nicht untereinander überein, und Josephus hat zuweilen andere Zahlen vor sich gehabt. Somit differieren auch die Endsummen. Während nach dem hebräischen Text die Sündflut in das 1656. Jahr der Welt fällt, trifft sie nach dem Samaritanischen Pentateuch in das 1307. Jahr, nach der Septuaginta in das 2242. bzw. 2262. Jahr, nach Josephus in das 2256. Jahr.

Die folgende Tabelle zeigt, wie sehr die einzelnen Zahlenangaben und damit auch die Ergebnisse voneinander abweichen. In den Angaben der Septuaginta über Methuschelach bedeutet a) die Majuskel A, b) D E M; die Minuskeln verteilen sich ziemlich gleichmäßig auf beide Lesarten. Die Bohairische und Sahidische Übersetzung haben 165 plus 802 Jahre.

Die Frage, welcher Text die philologisch richtigen Zahlen bietet, wird von den Exegeten nicht übereinstimmend beantwortet. Schematisch scheinen in M nur die Angaben über Kenan (durch 70 teilbar) und bei Lamech (777) zu sein; letztere Zahl geht vielleicht auf Gn 4, 24 zurück. Dazu kommt wohl noch die Angabe über Henoch. Er, der frömmste der Urväter, steht an der siebten Stelle. Sein Alter beträgt 365 Jahre. In den gelehrten Kreisen in Israel kannte man das Sonnenjahr von 365 Tagen, wenn man auch sonst das Mondjahr zu 354 Tagen zählte. Die Ägypter hatten das Sonnenjahr. Die Babylonier hatten das Mondjahr zu 354 Tagen, aber sie rechneten das Jahr auch rund zu 360 Tagen. Ihr Festkalender wurde nach dem 365-tägigen Sonnenjahr reguliert¹.

¹ *Alfr. Jeremias, Die altorientalische Geisteskultur, 1913, 157 ff.*

Masoretischer Text				Samaritanischer Pentateuch				Septuaginta und Josephus							
	Zeugungs- alter	Übrige Lebens- zeit	Lebens- dauer	wurde geboren i. Jahre d. Welt	starb i. Jahre d. Welt	Zeugungs- alter	Übrige Lebens- zeit	Lebens- dauer	wurde geboren i. Jahre d. Welt	starb i. Jahre d. Welt	Zeugungs- alter	Übrige Lebens- zeit	Lebens- dauer	wurde geboren im Jahre der Welt	starb i. Jahre d. Welt
1. Adam	130	800	930	—	930	=	M				230	700	930	—	930
2. Seth	105	807	912	130	1042	=	M				205	707	912	230	1142
3. Enosch	90	815	905	235	1140	=	M				190	715	905	435	1340
4. Kenan	70	840	910	325	1235	=	M				170	740	910	625	1535
5. Mahalalel	65	830	895	395	1290	=	M				165	730	895	795	1690
6. Jared	162	800	962	460	1422	62	785	847	460	1307	=	M		960	1922
7. Henoch	65	300	365	622	987	=	M		522	887	165	200	365	1122	1487
8. Methuschelach	187	782	969	687	1656	67	653	720	587	1307	a) 167 b) } Jos. 187	802 782	969 969	1287	2256
9. Lamech	182	595	777	874	1651	53	600	653	654	1307	188 Jos.	565 = M	753	a) 1454 b) 1474 Jos. 1474	2207 2227 2251
10. Noe	500	450	950	1056	2006	=	M		707	1657	=	M		a) 1642 b) 1662 Jos. 1656	2592 2612 2606
Sündflut	i. J. d. Noe 600			i. J. d. Welt 1656		i. J. d. Noe 600			i. J. d. Welt 1307		i. J. d. Noe 600			i. J. d. Welt a) 2242 b) 2262 Jos. 2256	

Bei der Untersuchung der Zahlen auf ihre Überlieferung werden am besten die Angaben über Henoch und Noe zunächst außer Betracht bleiben; bei Henoch, weil dieser ja nicht gestorben ist, bei Noe, weil er der zweite Stammvater der Menschheit werden sollte. Da sehen wir zuerst, daß in 1—5 und 7 G größere Zeugungszahlen hat als M und S, und zwar sind sie um 100 erhöht, während die Angabe der übrigen Lebensdauer um 100 vermindert ist, so daß als gesamte Lebensdauer sich die gleiche Zahl ergibt wie in M. Auch die anderen Urväter außer Lamech haben in G und M das gleiche Lebensalter. Jared, Methuschelach und Lamech haben schon in M ein so hohes Zeugungsalter, daß, würde es um 100 erhöht, ihnen ein größeres Zeugungsalter zukommen würde, als dem Adam. Der Unterschied von M und G erklärt sich am leichtesten durch die Annahme, daß die griechischen Übersetzer die Angaben absichtlich geändert haben. Zwei Gründe mögen für sie bestimmend gewesen sein: einmal die Anpassung des Verhältnisses von Zeugungsalter und Lebensalter an das Verhältnis, wie es im Menschenleben gewöhnlich ist, indem das Lebensalter etwa das drei- bis fünffache des Zeugungsalters beträgt (Heirat mit 20—25 Jahren, Tod mit 60—100 Jahren). Sodann die Absicht, die Zeit zwischen der Erschaffung des Adam und der Flut und damit das Alter des Menschengeschlechtes zu erhöhen; sie arbeiteten ja in Ägypten, wo man eine lange Urgeschichte kannte. Diese Erhöhung hatte zur Folge, daß nach G Adam nur die Geburt des Mahalalel, also des fünften Gliedes, erlebte, während er in M erst nach der Geburt des Lamech, in S sogar erst nach der Geburt des Noe starb. Aber G begnügte sich, die Zeugungsalter zu erhöhen, während er die Lebensalter unverändert ließ. Offenbar wollte er nicht größere Eingriffe machen. Die Angabe über das Alter des Methuschelach in G a) hat schon den Kirchenvätern Schwierigkeiten bereitet, indem dann dieser Urvater die Flut überlebt hätte.

Vergleicht man nun M mit S, so sieht man zunächst, daß das Lebensalter in S regelmäßig sinkt mit Ausnahme des Kenan, während in M Kenan, Jared und Methuschelach älter sind als ihre jeweiligen Vorfahren. S will damit die zunehmende Schlechtigkeit der Menschen zum Ausdruck bringen. Ferner ist in S Adam der älteste der Urväter, in M dagegen Methuschelach. Sodann sterben nach S drei Urväter im Jahre der Flut, Jared („Niedergang“), Methuschelach („Mann des Geschosses“, d. i. der Gewalttat) und Lamech. Das soll doch wohl bedeuten, daß sie durch die Flut umkommen, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt ist: von den letzten fünf Urvätern wird einer, Henoch, entrückt, der zweite, Noe, ist der Held der Flut, die anderen gehen in ihren Sünden zugrunde. Bei M stirbt nur Methuschelach im Jahre der Flut. Endlich sind in S sämtliche Urväter Zeugen der Entrückung des Henoch, welche den guten ein Trost, den bösen eine Warnung sein sollte.

In S sind also die Zahlen bedeutsamer, und darum erhält gegenwärtig S von vielen Exegeten den Vorzug vor M. Aber gerade diese Pragmatik erscheint verdächtig, zumal das Buch der Jubiläen, welches die Angaben in der Genesis zeit-

lich zu bestimmen sucht und dabei schematisch nach Jobelperioden zu 49 Jahren (7 Jahrwochen zu 7 Jahren) rechnet, mit S übereinstimmt. Daß die Zahlenangaben Änderungen erfahren haben, ergibt sich ja schon aus dem Vorhandensein von drei Überlieferungen, aber wie M aus S entstanden sein soll, ist nicht zu erkennen, während bei S das Streben, aus der Genealogie bestimmte Lehren abzuleiten, deutlich hervortritt. Die Kürzung des Zeugungsalters bei Jared und Methuschelach erklärt sich leicht als Angleichung an die Zahlen der älteren Urväter. Anders müßte das Urteil lauten, wenn der Verfasser des Kapitels 5 von vornherein die Absicht gehabt hätte, Zahlen zu erdichten. Dann aber würden die Zahlen anders aussehen und zu einander in einem bestimmten Verhältnis stehen. Die Zahlen in Kapitel 5 beruhen auf einer Tradition, welche allerdings, wie die Abweichungen zeigen, Veränderungen erlitten hat. Der Wert der Tradition für die Geschichtsschreibung und für die Berechnung des Alters der Menschheit ist in einem späteren Abschnitt zu untersuchen.

Somit würden die Zahlen in M, die bei Jared und Methuschelach auch in G eine Stütze finden, den Vorzug verdienen. Es kann hier auch daran erinnert werden, daß Hieronymus „in den Büchern der Hebräer und der Samaritaner“ bei Methuschelach und Lamech die gleichen Zahlen gefunden hat (Quaest. in Gen). Es scheint also doch wohl, daß das Buch der Jubiläen die Zahlen der späteren samaritanischen Handschriften beeinflusst hat².

A. v. Gutschmid³, dem u. a. Ed. König⁴ beistimmt, glaubt die Richtigkeit der Zahlen in M durch folgende Überlegung beweisen zu können. Wenn man zu der Zahl 1656 die Zeugungsjahre der Semitenliste Gn 11, 10 ff. nach M, ferner die des Abraham (21, 5) und des Isaak (25, 26) hinzurechnet und berücksichtigt, daß Jakob bei seinem Zuge nach Ägypten 130 Jahre alt war (47, 9) und der Aufenthalt in Ägypten mit 430 Jahren angegeben wird (Ex 12, 40), so erhält man eine Summe von 2666 Jahren; das heiße aber, daß von der Erschaffung der Welt bis zum Auszuge aus Ägypten zwei Drittel von 4000 Jahren, der Welt-dauer, verflossen seien. Doch ehe dieser Beweis für die Richtigkeit von M in Gn 5 Schlüssigkeit hätte, wäre zuvor zu zeigen, 1. daß die Zahlen der Sethitenliste und der Semitenliste auf den gleichen Autor zurückgehen, 2. daß die Semitenliste in M die richtigen Zahlen bietet, 3. daß der Autor, welchem wir die Zahlen in der Patriarchengeschichte verdanken, die Absicht verfolgte, die Zahl 2666 zu gewinnen. In diesem Falle müßten wir ihm das Zeugnis ausstellen, daß er sich die Sache reichlich schwer gemacht hat und bei einer Wahl von durchsichtigeren Zahlen dem Leser diese Erkenntnis hätte erleichtern können, während er ihn, so wie die Zahlen nun einmal lauten, vor ein nicht so einfach zu lösendes Rätsel gestellt hat, ein Rätsel, das der Leser nicht einmal als solches erkennen kann.

² So Seb. Euringer, *Die Chronologie der biblischen Urgeschichte*², 1913, 14.

³ A. v. Gutschmid bei Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, 1869, 111.

⁴ Ed. König, *Die Genesis*², 1925, 330.

Wenn nun auch M den Vorzug vor S und G verdient, so dürfte er doch nicht überall die ursprünglichen Zahlen bewahrt haben. Die Zahl 777 als Lebensdauer des Lamech möchte befremden. G mit 753 Jahren (vgl. S: 653 Jahre) verdient wohl den Vorzug. Wäre es erlaubt, dann mit G auch die beiden Summanden zu ändern, so würde die Sündflut, philologisch gesprochen, ins Jahr 1662 der Welt fallen.

b) Der Stammbaum der Semitenlinie.

Gn 11, 10 haben wir wieder einen Stammbaum. Derselbe beginnt mit Sem und erwähnt am Schluß die Geburt des Abraham im 70. Jahre des Thare. Auch hier weichen die Zahlen der drei Zeugen M, S und G beträchtlich voneinander ab, worüber die folgende Tabelle zu vergleichen ist. In ihr sind bei M und G die Hauptsummen eingesetzt worden, welche im Text nur von S geboten werden.

	Masoretischer Text			Samaritan. Pentat.			Septuaginta		
	Zeugungs- alter	Übrige Lebens- zeit	Lebens- dauer	Zeugungs- alter	Übrige Lebens- zeit	Lebens- dauer	Zeugungs- alter	Übrige Lebens- zeit	Lebens- dauer
1. Sem	100	500	600	=	M		=	M	
2. Arpaxad	35	403 (Vulg. 303)	438	135	303	438	135	430	565
<i>Kaiwán</i>							130	330	460
3. Sale	30	403	433	130	303	433	130	330	460
4. Heber	34	430	464	134	270	404	134	370	504
5. Phaleg	30	209	239	130	109	239	130	209	339
6. Reu	32	207	239	132	107	239	132	207	339
7. Sarug	30	200	230	130	100	230	130	200	330
8. Nachor	29	119	148	79	69	148	79	129	208
9. Thare	70	135 (11,32)	205	70	75	145	=	M	
10. Abraham geb.	{ 390 290			{ 1040 940			{ 1170 1070	anno Sem anno diluvii	

Zwischen Arpaxad und Sale hat G (wie in Gn 10, 24 und in manchen Mss 1 Chr 1, 18. 24) Kainan mit den gleichen Jahresangaben wie Sale. Auch im Stammbaum Christi bei Lukas (3, 36) wird dieser angeführt, ebenso im Buche der Jubiläen (8, 1—5). Philo und Josephus haben ihn aber in ihren Manuskripten

nicht gelesen. Nach *Hoberg* und *Euringer* (S. 20) wäre der Name in Lk ein alter Textfehler (Cod D bietet ihn nicht) und erst in christlicher Zeit aus Lk in die griechischen Handschriften eingedrungen. Aber auch wenn der Name bei Lk ursprünglich wäre, ist damit seine Ursprünglichkeit im Text der Genesis nicht entschieden; denn Lk wollte seinen Lesern den Stammbaum Christi bieten, so wie er ihn in seinem griechischen Texte vorfand. Er gibt also ein Zitat. Ihm lag es fern, eine Entscheidung darüber zu fällen, ob der Name originell sei oder nicht.

Es ist nun zu fragen, welcher Text die ursprünglichen Zahlen erhalten hat. Gegenüber M haben S und G höhere Zeugungszahlen außer bei Sem und Thare, wo sie mit M übereinstimmen, und zwar beträgt die Differenz 100, bei Nachor 50 Jahre. Für M läßt sich geltend machen, daß Abraham und Sara es für unmöglich halten, im Alter von 100 bzw. 90 Jahren noch Kinder zu zeugen (17, 17; 18, 11). Das hätte ihnen nicht wunderbar erscheinen können, wenn die Vorfahren bis herab zum Urgroßvater in einem Alter von weit über 100 Jahren Kinder gehabt hätten, ja, wenn dieses Alter sozusagen das normale gewesen wäre. Indes hat diese Erwägung nicht zuviel Beweiskraft, weil die Zahlen in einem ursprünglich selbständigen Dokument stehen. Man kann mit gleichem Recht annehmen, daß in M gerade mit Rücksicht auf 17, 17; 18, 11; vgl. 21, 5 die Zeugungszahlen vermindert wurden, nachdem die Urkunde in die folgende Erzählung eingereiht worden war.

Für S (und G) spricht folgendes:

1. Wenn die Zeugungszahlen in M die richtigen wären und S und G sie erhöht hätten, so versteht man nicht, warum diese Erhöhung nicht auch bei Nachor 100 beträgt, zumal die Zahl 129 zu den vorhergehenden Zeugungszahlen 130—135 gut passen würde. Dagegen konnte von 79 nicht 100 abgezogen werden. Wollte ein Bearbeiter die Zahl 79 vermindern, so lag es nahe, sie um 50 zu verkleinern, zumal 29 mit den vorhergehenden Zahlen 30—35 in Einklang steht. Die Zahl, die der Bearbeiter des M von den Zeugungszahlen subtrahiert hat, hat er dann bei der übrigen Lebenszeit addiert, so daß das Lebensalter der Urväter der Semitenliste in M und S dasselbe ist außer bei Heber und Thare.

2. Vergleicht man nun die Lebensalter, so stellt sich heraus, daß sie in S beständig sinken, während in M Heber und Thare älter werden als ihre Väter. Das scheint für M gegen S zu sprechen; wir möchten annehmen, daß S die Zahlen absichtlich verkleinert hat, um eine absteigende Kurve zu erhalten. Indes ist auch dieses Argument nicht stichhaltig. Heber und Thare haben in M eine um 60 höhere Zahl als in S. Nach Heber benannten sich nun die Israeliten. Lag es da für den Bearbeiter nicht nahe, ihm ein höheres Alter zuzuerkennen, als seine Vorfahren, Sem ausgenommen, erreicht hatten? Und ebenso mochte es ihm würdig scheinen, auch Thare als den Vater Abrahams durch ein höheres Alter auszuzeichnen, wenigstens ihm mehr Jahre zu geben als seinem Vater

Nachor, während er in S von allen das niedrigste Alter hat. Daß man bei diesen Männern die Zahlen erhöht hat, läßt sich also begründen, nicht aber, daß man sie erniedrigt hat. M hat die Lebensalter um 60 erhöht. Diese Zahl spielte in Babylonien eine besondere Rolle. (Sexagesimalsystem neben Dezimalsystem)⁵.

3. Nach 12, 4 zog Abraham aus Haran aus, als er 75 Jahre alt war. Thare wäre damals $70 + 75 = 145$ Jahre alt gewesen. Augenscheinlich hat aber der Auszug des Abraham erst nach dem Tode des Vaters stattgefunden. Nach S wurde er 145 Jahre alt, starb also im Jahre des Auszuges, während er nach M und G erst 60 Jahre nach diesem Ereignis gestorben wäre.

4. Nach den niedrigen Zeugungsjahren bei M wäre Noe, da er um 350 Jahre die Flut überlebte, erst im 60. Jahre des Abraham gestorben, und als Sem starb, wäre Isaak 110 Jahre alt gewesen. Es ist nun wahrscheinlicher, daß M, als er die Zahlen erniedrigte, nicht an diese Unmöglichkeiten gedacht hat, als daß S und G diese Berechnung angestellt haben und, um die Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, absichtlich die Zahlen erhöht haben.

5. Die Zeugungszahlen 86 bei Abram (16, 16) und 60 bei Isaak (25, 26) sind wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Zeugungszahlen der früheren Urväter gewählt, wie im folgenden erörtert werden soll. Dann aber sind sie ein Beweis für die Richtigkeit von S gegen M.

G hat die höheren Zeugungszahlen, stimmt also mit S gegen G überein. Dagegen bietet G für den übrigen Teil des Lebens bei Phaleg, Reu und Sarug die höheren Zahlen von M, doch wohl, um ein höheres Lebensalter zu erzielen und so einen nicht so schroffen Übergang von der vorsündflutlichen Menschheit bzw. von Sem bis auf Abraham zu schaffen. Bei Nachor fügt er 60 Jahre zu der Zahl des S hinzu, während er bei Heber 370 gegenüber den 270 des S hat (was beides für S gegen M spricht). Bei Arpaxad und Sale gibt G als die Zeit, die die Urväter nach der Zeugung des Stammhalters gelebt haben, 430 und 330 Jahre an gegenüber 403 und 403 des M, 303 und 303 des S. M und S stimmen hier also in den Einern und Zehnern überein.

Das Ergebnis ist mithin dies, daß in der Semitenliste S sowohl in bezug auf die Zeugungszahlen als auch in den Angaben der übrigen Lebenszeit den Vorzug verdient, d. h. textkritisch, philologisch, im Recht ist⁶.

c) Das Lebensalter der Patriarchen.

In der Patriarchengeschichte geben alle Zeugen übereinstimmend bei Abraham das Lebensalter mit 175 Jahren an, bei Isaak mit 180, bei Jakob mit 147, bei Joseph mit 110.

Es fragt sich nun, ob diese Zahlen in der Genesis auch historisch richtig sind.

⁵ Jeremias, Die altorientalische Geisteskultur, 146 f.

⁶ So auch Euringer in seiner sorgfältigen Untersuchung.

2. Bedenken gegen das hohe Lebensalter der Urväter und der Patriarchen.

Schon früh sind Bedenken gegen das hohe Lebensalter der Urväter vor und nach der Flut laut geworden. Bereits Flavius Josephus mußte Einwände zurückweisen, die man gegen das Alter des Noe erhob⁷. Tatsächlich ist das Alter der Urväter einerseits zu hoch, anderseits aber zu niedrig. Zu niedrig erscheinen die Angaben im Lichte der Geschichte und der Altertumskunde. Zwischen der Geburt des Abraham und der Flut liegen nach S 940 Jahre, nach G 1070 Jahre, nach M sogar nur 290 Jahre. Zwar hätte (von M abgesehen) diese Zeit ausgereicht, daß in derselben die damals bekannte Erde bevölkert worden wäre, auch wenn die Flut anthropologisch allgemein war, das heißt die ganze lebende Menschheit vernichtet wurde. Aber die historischen Tatsachen fordern, die Sündflut viel früher als um etwa 3000 v. Chr. anzusetzen. Zwar wird man für die ägyptische Geschichte besser nicht auf das Jahr 4241 hinweisen, in welchem angeblich der Kalender mit der Sothisperiode eingeführt worden ist; denn von dieser Periode wird erst in der hellenistischen Zeit gesprochen, nicht in älteren Texten, es wird also künstliche Zurückdatierung vorliegen. Aber mit Menes um 3300 beginnt die geschichtliche Zeit. In Babel führen uns die urkundlich gesicherten Texte in die Zeit vor 3000. Dabei ist aber noch zu berücksichtigen, daß damals Ägypten wie Babylonien sich bereits im Besitz einer hohen Kultur befanden, und daß es zu jener Zeit in beiden Ländern zwei verschiedene ausgeprägte Rassen gab, ferner, daß die babylonische wie die ägyptische Geschichte für die Zeit nach etwa 3300 von keinem Ereignis zu melden weiß, welches mit der Sündflut und ihren Folgen für die von ihr betroffene Menschheit verglichen werden kann, daß vielmehr die Fluterzählungen der Völker in eine weit frühere Zeit zurückweisen. Zwischen Abraham und der Sündflut liegen also nicht Jahrhunderte, sondern Jahrtausende.

Der geschichtlichen Zeit geht aber noch die vorgeschichtliche voraus. Wie lange diese gedauert hat, wie alt also das Menschengeschlecht ist, haben Prähistorik, Paläontologie und Anthropologie auch nicht mit annähernder Wahrscheinlichkeit festzustellen vermocht. Manche Gelehrte haben wohl behauptet, daß die Menschheit 100 000 oder auch 200 000 Jahre alt sei und daß der erste Mensch im Tertiär aufgetreten sei. Jetzt kommt man von so hohen Zahlen immer mehr ab und betrachtet Angaben wie 100 000 Jahre als Bluff, gut genug, dem Leser von populär-, wissenschaftlichen“ Schriften zu imponieren. Die Lehren des Darwinismus sind bei solchen Berechnungen von bestimmendem Einfluß gewesen. Der Tertiärmensch ist noch nicht nachgewiesen. Vom Standpunkt der Offenbarung ist es übrigens von keinem Belang, ob der Mensch dem Tertiär oder dem Diluvium angehört, ob er auf ein Alter von 10 000 oder von 100 000 Jahren zurückblicken kann. Aber selbst die vorsichtigsten und zurückhaltendsten Forscher setzen den Beginn der älteren Steinzeit in Mittel-

⁷ Jos., Ant. I, 3, 9, § 104 ff.

europa, in welcher der Mensch erscheint, auf früher denn 10 000 Jahre v. Chr. an. Hierbei ist jedoch noch zu berücksichtigen, daß nur wenige und engbegrenzte Bezirke bisher erforscht worden sind. Welche Überraschungen können uns noch bevorstehen! Außerdem beziehen sich jene Zahlen eben nur auf Mitteleuropa, und hier ist der Mensch erst eingewandert, nachdem er andere Teile der Erde besiedelt hatte. Auf alle Fälle sind also die Angaben der Bibel, sowohl der Sethitenliste als auch der Semitenliste, selbst die von G, sachlich zu niedrig, so hoch auch die Zeugungs- und Lebensalter angegeben werden.

In vielen Genealogien, besonders in Esr und Chr, sind Glieder ausgelassen worden. Man vergleiche den Stammbaum des Esra in Esr 7, 1—5, mit dem Stammbaum 1 Chr 5, 32—35. Nach 1 Chr 26, 24 ist Subael der Sohn des Gerson, des Sohnes des Moses; Subael ist aber der Schatzmeister des David. Also bedeutet „Sohn“ auch „Nachkomme“, und „zeugen“ wird auch von indirekter Vaterschaft gebraucht. Um die Listen in Gn 5 und 11 zu retten und doch den historischen Tatsachen zu genügen, hat man darum die Hypothese aufgestellt, daß auch in diesen Listen manche Generationen übersprungen seien. Doch das ist eine unhaltbare Ausflucht; denn in diesen Stammbäumen wird ja ausdrücklich immer angegeben, in welchem Alter ein Urvater den Sohn gezeugt hat, welcher die Linie weiterführen sollte, und wie lange er nachher noch gelebt hat.

Anderseits erscheinen die Zeugungs- wie die Lebensalter zu hoch. Mit Recht wendet man ein, daß die Menschen in der Urzeit dann eine ganz andere physiologische Beschaffenheit gehabt haben müßten als die Generationen, welche im Lichte der Geschichte gelebt haben und heute noch leben, oder daß ein fortwährendes Wunder geschehen sein müßte. Man hat das hohe Alter der Urväter als einen Nachglanz der Paradiesesherrlichkeit angesehen und das allmähliche Sinken der Zeugungsjahre und der Lebensalter als ein Nachlassen jener von den Stammeltern ererbten Lebenskraft erklärt. Dann allerdings müßte die Geschichte den Nachweis erlauben, daß etwa seit 3000 v. Chr. (oder, wenn man lieber will, seit etwa der Zeit des Joseph) bis auf heute ebenfalls eine Verminderung des Lebensalters eingetreten sei. Die Tatsachen lehren es anders. Eher darf man glauben, daß das durchschnittliche Lebensalter in den letzten Jahrhunderten größer geworden sei! Man hat auch behaupten wollen, es seien unter den „Jahren“ der Urgeschichte nicht Jahre in unserem Sinne zu verstehen. Aber die Geschichte der Sündflut lehrt, daß zum mindesten Mondjahre zu 354 Tagen gemeint sind. Ferner mögen die Glieder, welche die Stammbäume weiterführen, nicht immer die Erstgeborenen sein — Seth ist ja erst nach dem Tode des Abel geboren worden — aber auch dann erscheinen die Zeugungsalter übermäßig hoch, und auf alle Fälle bleibt das hohe Lebensalter als Stein des Anstoßes.

Diese Bedenken gelten, wenn auch nicht in gleicher Schärfe, auch gegen das Alter der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob. Letztere lebten in einer Zeit, welche der Geschichte angehört, mag man nun den Abraham auf Grund

von Gn 14 als Zeitgenossen des Hammurapi ansehen oder nicht. Nun galten den Ägyptern als höchstes Alter, das man kaum zu erreichen hoffen durfte, 110 Jahre. Die Texte verzeichnen als wirklich höchsterreichtes Alter nur 99 und 106 Jahre⁸. Die Mumien bezeugen, daß die Ägypter im 3. und 4. Jahrtausend nicht älter geworden sind als die Menschen, die in unserer Zeit leben. Nicht anders war es in Babel. Den zehn Urkönigen, welche vor der Flut regiert haben sollen, wird allerdings ein ganz ungeheueres Alter zuerkannt. Berossus spricht von 120 Saren, d. i. 432 000 Jahren, die sie zusammen regiert haben. Auf den einzelnen Herrscher kamen Zeiträume, die sich zwischen 64 800 und 18 000 Jahren bewegen. In einer neu aufgefundenen Liste werden nur acht Könige vor der Sündflut genannt; ihre Regierungszeit schwankt zwischen 43 200 und 18 600 Jahren, zusammen haben sie 241 200 Jahre regiert⁹. Dafür stehen wir hier nicht auf dem Boden der Geschichte, sondern befinden uns in den Zeiten der Mythe. Auch für die Zeit nach der Flut geben die babylonischen Listen, welche die Könige nennen, erstaunliche Daten an, aber die Ziffer sinkt nun von 1200 mit Schwankungen auf 720, steigt dann plötzlich auf 1200: es ist Etana, der solange regiert haben soll, bekannt durch seine Himmelfahrt auf dem Rücken des Adlers, bewegt sich dann zwischen 306 und 1200: Lugalbanda, der dem Sturmvogel Zu die Schicksalstafeln entreißt, fällt auf 100: Tammuz, der in der Blüte der Jahre in die Unterwelt sinkt, der Geliebte der Istar, während dem Gilgamesch, dem Helden des bekannten Epos, 126 Jahre zuerkannt werden. Wie man sieht, sind das mythische Figuren. Sobald wir aber in die historische Zeit herabkommen, finden wir so kleine Regierungszahlen wie 1, 2, 3, 5, 6, 7 Jahre. Hammurapi war 43 Jahre König. Die Regierungszeit der Dynastien, welche in der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends, also noch vor der Patriarchenzeit, in Babylonien herrschten, war folgende: Nr. 15. Dynastie von Akkad, 11 Könige mit zusammen 181 Jahren. Nr. 16. Dynastie von Erech, 5 Könige mit 30 Jahren. Nr. 17. Dynastie von Gutium, 21 Könige mit 125 Jahren, 40 Tagen. Nr. 18. Dynastie von Erech, 1 König mit $7\frac{1}{6}$ Jahren, 7 Tagen. Nr. 19. Dynastie von Ur, 5 Könige mit 108 Jahren. Nr. 20. Dynastie von Isin, 15 Könige mit 226 Jahren. Nr. 21. Dynastie von Larsa, 16 Könige mit 287 Jahren. Diese Regierungsdaten aber erlauben uns eine Berechnung, wie lange im Durchschnitt die einzelnen Herrscher gelebt haben. Mit solchen Angaben lassen sich also die langen Lebensalter auch der Patriarchen nicht vergleichen.

Für die vorgeschichtliche Zeit aber lassen Anthropologie und Paläontologie nicht den Schluß zu, daß das Alter der damals lebenden Menschen sich

⁸ A. Wiedemann, *Das alte Ägypten*, 1920, 107.

⁹ St. Langdon, *Historical Inscriptions containing principally the Chronological Prism W—B 444*. Oxford 1923. — Ant. Deimel, *De catalogo antiquissimorum regum Babyloniae nuperrime effosso*. *Verbum Domini* 4, 1924, 218—222. — E. Ebeling bei H. Greßmann, *Alt-orientalische Texte zum A. T.*², 1926, 147—149.

von denen der Gegenwart wesentlich unterschieden hätte. Wir haben auch nicht das Recht, zu sagen, jene Menschen hätten nicht eine so nervenaufreibende Existenz gehabt und wären weniger von Leidenschaften zermürbt worden. Im Gegenteil war der Kampf ums Dasein, den sie zu bestehen hatten, ein sehr harter. Aus dem Jäger wurde der Hirt, aus dem Hirten der Ackerbauer. Die Werkzeuge, mit denen sie der Natur ihre Nahrung abrangen, waren äußerst primitiv, die Unterkunftstätten werden wir schwerlich als den Forderungen der Hygiene entsprechend bezeichnen dürfen. Mächtige Raubtiere und Ausdünstungen der Sümpfe wie Zeiten der Trockenheit trugen nicht dazu bei, sie zu hohem Alter gelangen zu lassen — wir müßten denn annehmen, daß lediglich die Personen, die in der Bibel genannt sind, einige hundert Jahre alt wurden, durch ein Wunder, alle anderen aber nicht —, doch das liegt nicht im Sinne der Angaben der Genesis. Und daß die Menschen selbst im grauesten Altertum, auch vor der Sündflut, von Leidenschaften beherrscht waren, lehrt die Genesis selbst. Lamechs sogenanntes Schwertlied (Gn 4, 23. 24) atmet den Geist ungezügelter Rache und läßt zugleich einen titanenhaften Hochmut erkennen, da er sich seines Hasses noch rühmt. Er nimmt sich zwei Frauen: mit der Monogamie schwindet auch die Heiligkeit der Ehe, und die Sittenlosigkeit breitet sich aus. Oder kam die Sündflut über die Menschen, weil sie besondere Tugenden übten? Cham versündigte sich an seinem Vater. Die prähistorischen Funde lehren, daß schon damals der Mensch gegen den Menschen die Waffe richtete.

Wer endlich die hohen Zahlen der Bibel verteidigt mit der Erklärung, Gott wollte auf diese Weise die Uroffenbarung leichter erhalten, der vergißt, daß nicht nur die Kainitenlinie, sondern auch die Sethitenlinie eine andere Entwicklung zeigt. Wendet man aber ein, daß das Fortschreiten der Kultur lebensverkürzend gewirkt habe, so muß man dabei sogleich hinzufügen, daß mindestens die Patriarchen und ihre nächsten Vorfahren dieser angeblichen Wirkung der Kultur, von der die Geschichte der Medizin freilich nichts weiß, ausgesetzt gewesen sind: Abraham kam aus Babel, wo die Kultur in höchster Blüte stand, er weilte einige Zeit in Ägypten, einem zweiten Zentrum der Kultur, und in Kanaan begegneten sich die Kulturen des Euphrat-Tigris-Landes mit der Kultur des Niltals wie der Kultur der Hethiter und der Ägäis.

Alles in allem gilt, vom Standpunkt der geschichtlichen Forschung aus, für die ältesten Zeiten schon das Wort des Psalmisten: „Unser Leben währt 70 Jahre, und wenn es hoch kommt, 80 Jahre, und dabei sind sie meist Mühsal und Nichtigkeit“ (Ps 90, 10, Vulg 89). Ein Alter, das über 100 Jahre hinausgeht, erscheint auch in der Bibel als eine besondere Gnade Gottes. Dt 34, 7, wo angegeben wird, Moses habe ein Alter von 120 Jahren erreicht, wird ausdrücklich bemerkt, daß „sein Auge nicht erlosch und seine Frische nicht geschwunden war“. Ist also dieses Alter schon etwas Außerordentliches, so ist die Rüstigkeit in diesen Jahren geradezu ein Wunder. Gott hatte es so gefügt mit Rücksicht auf das außergewöhnliche Werk, zu dem er den Moses erwählt hatte!

3. Beurteilung der biblischen Angaben über das Alter der Urväter.

Zur Geschichte gehören notwendig Zahlen und Daten. Wo also die Zeitangaben unsicher sind (in der griechischen Kirche ist G maßgebend gewesen, in der römischen die auf M beruhende Vulgata), da will der Autor auch nicht strenge Geschichte geben. Wären die Zahlen das wesentliche, so würde der Heilige Geist darüber gewacht haben, daß sie uns unverändert erhalten geblieben wären. Die Heilige Schrift will uns nun über das genaue Alter der Schöpfung des Himmels und der Erde ebensowenig direkt unterrichten wie über das Alter unserer Stammeltern¹⁰. In S und G sind die Zahlen der vorsündfluthlichen Urväter mit Absicht geändert worden, in M und G die Zahlen der Urväter, die nach der Flut gelebt haben. Also haben die Juden sie nicht als zur Offenbarung gehörig betrachtet. Man mag sich hier auch an die Schwierigkeiten erinnern, welche die Chronologie der Bücher der Könige bietet. Hierin zeigt sich das menschliche Element der Bibel. Bei der Sethitentafel kommt hinzu und ist entscheidend, daß sie ein altes Dokument vorstellt, welches ursprünglich selbständig war und einfach übernommen worden ist. Das ergibt sich aus den Einführungsworten: „Das ist das Buch der Nachkommen des Adam,“ **זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם** bezeichnet ein Schriftstück von größerem oder kleinerem Umfang (Jos. 18, 9; Neh 7, 5 u. a.). Es mag hier dahingestellt bleiben, ob diese Überschrift von vornherein am Anfang des Dokumentes stand oder von dem Redaktor, der die Liste in die Genesis einfügte, hinzugesetzt wurde, eben um sie als ursprünglich selbständiges Schriftstück zu kennzeichnen, und ob auf diesen R auch der Satz V. 1 b. 2, welcher die in 1, 26. 27 enthaltene Aussage wiedergibt, zurückzuführen ist. In jedem Falle handelt es sich in Kapitel 5 um eine *citatio explicita*. Wie P. Brucker bemerkt, übernimmt der heilige Autor keine Verantwortung für Dokumente, welche Genealogien enthalten, und auch nicht für die auf dieselben sich gründende Chronologie, und wir dürfen dieselben als Abschnitte betrachten, welche er hauptsächlich wegen des Interesses reproduziert, welches jüdische Leser ihnen entgegenbrachten, ohne daß er es für nötig hielt, sie zu kontrollieren¹¹.

Das gleiche Urteil aber muß auch für die Semitenliste gelten. Dieselbe wird mit fast derselben Formel eingeführt: „Das sind die Nachkommen des Sem,“ **אֵלֶּה תּוֹלְדֹת שֵׁם**. Trotz des Fehlens des Wortes **סֵפֶר** ist es doch sehr wahrscheinlich, daß es sich auch hier um eine alte Urkunde handelt. Dies dürfte auch aus der Wiederholung von V. 26 und 27 hervorgehen. Wie R mit der Sethitentafel eine Brücke von der Erzählung vom Sündenfall und der Ermordung des Abel zu der Erzählung von der Sündflut schlagen wollte, hat er die Semitentafel verwendet, um die Lücke zu beseitigen, die zwischen der Sündflut und der

¹⁰ Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, III², Paris 1889, 298.

¹¹ P. J. Brucker, *Questions l'Ecriture Sainte: L'Eglise et la critique biblique* (A. T.), Paris 1908, 226. 71.

Berufung des Abraham besteht und die durch die Völkertafel und den Bericht vom Turmbau zu Babel nur notdürftig ausgefüllt wird. R hat die Verbindung zwischen Seth und Noe und wieder zwischen Noe und Abraham hergestellt, gleichviel ob die Zahlen und auch die Zahl der Vorfahren richtig ist oder nicht. Daß R selbst den Zahlen keine große Bedeutung beilegte, ergibt sich daraus, daß er es unterlassen hat, in der Semitenliste die Gesamtsumme der Lebenszeit einzutragen, obwohl die Sethitentafel ihm dies nahelegen mußte. S hat diese Ungleichheit gefühlt und die Summen eingesetzt. R aber hatte sich begnügt, das Dokument wiederzugeben.¹²

Bei beiden Listen hat also R nicht für ihre historische Zuverlässigkeit, was Namen und Altersangaben anlangt, Garantie leisten wollen.

Doch haben wir nicht in der Sündflutgeschichte, und zwar in enger Verbundenheit mit ihr, die der Sethitenliste entsprechende Angabe des Lebensalters des Noe?

7, 6: Noe war 600 Jahre alt, als die Flut über die Erde kam.

7, 11: Im 600. Lebensjahre des Noe, im zweiten Monat, am 17. des Monats, an eben diesem Tage brachen alle Quellen der großen Tiefe auf, und die Schleusen des Himmels öffneten sich.

Mit diesen Angaben hängen folgende Stellen zusammen: 7, 24: Die Wasser wuchsen auf der Erde 150 Tage lang. 8, 3: Die Wasser nahmen nach Verlauf der 150 Tage ab. 8, 4: Im siebten Monat, am 17. Tage des Monats, saß die Arche auf den Bergen von Ararat fest. 8, 5: Die Wasser nahmen immer mehr ab bis zum zehnten Monat. Im zehnten Monat, am 1. des Monats, wurden die Gipfel der Berge sichtbar.

8, 13: Im 601. Jahre, im ersten Monat, am 1. des Monats waren die Wasser von der Erde weggetrocknet.

8, 14: Im zweiten Monat, am 27. Tage des Monats, war die Erde trocken geworden.

9, 28: Und Noe lebte nach der Sündflut noch 350 Jahre, und die ganze Lebenszeit des Noe betrug 950 Jahre. Dann starb er.

Indes wird jetzt fast allgemein zugegeben, daß in der Sündflutgeschichte zwei Überlieferungen verarbeitet sind, welche, von anderen Divergenzen abgesehen, die in dieser Abhandlung nicht berührt werden sollen, in den Angaben über die Dauer der Flut voneinander abweichen. Die eine Quelle hat nun die Zeit der Flut unter Zugrundelegung der Lebensjahre des Noe berechnet. Nach ihr dauerte die Flut ein (Mond-)jahr von 354 Tagen plus 11 Tage, also ein Sonnenjahr von 365 Tagen (7, 11; 8, 13. 14). In den Einleitungsworten der Erzählung, 6, 9: „Dies ist die ‚Geschichte‘ des Noe“ (toledoth wie 5, 1 und 11, 10), ist aber angedeutet, daß der Darstellung zum mindesten eine schriftliche Urkunde zugrunde liegt. Dann würden wir auch in manchen Angaben der Er-

¹² Euringer³, 35.

zählung eine *citatio explicita* haben, wie in dem Stammbaum der Sethiten und der Semiten. Wir greifen schwerlich fehl mit der Annahme, daß die gleiche Hand, welche diese Listen in der Genesis uns aufbewahrte, auch jene Angaben über die Dauer der Flut in die Sündflutgeschichte einfügte. Dieser Redaktor dürfte überdies 7, 6 wie 9, 28 der Sethitenliste entnommen haben. Es mag ihm passend erschienen sein, diese Angaben über Noe in der Sündflutgeschichte zu verwenden, da er die Überlieferung, daß die Flut ein Jahr gedauert habe, in der Erzählung in der Weise verarbeitete, daß er dieses Jahr nach dem Lebensalter des Noe orientierte, wenn nicht bereits die schriftliche Quelle das Jahr der Flut als das 600./601. Jahr des Noe berechnet hat.

Von historischem Standpunkt aus sind also jene Angaben über das Alter des Noe in gleicher Weise zu werten wie die Angaben in den Stammbäumen.

4. Schwierigkeiten, welche den Angaben über das Alter der Patriarchen der Kontext bereitet.

Größere Schwierigkeiten, als die Überlieferung des Lebensalters der Urväter, die ja in ursprünglich selbständigen Schriftstücken stehen und sich als *Citationes explicitae* kennzeichnen, bereiten dem Exegeten die Notizen über das Alter der Patriarchen. Es handelt sich um folgende Angaben:

- 11, 32a. Therach stirbt 205 Jahre alt.
- 12, 4b. Abraham ist bei seiner Wanderung nach Kanaan 75 Jahre alt.
- 16, 3. Nachdem Abraham zehn Jahre in Kanaan gewohnt hat, gibt ihm Sara ihre Magd Hagar, um Nachkommenschaft zu erlangen.
- 16, 16. Abraham ist 86 Jahre alt, als Ismael geboren wird.
- 17, 1a. Abraham ist 99 Jahre alt, als Gott ihm zahlreiche Nachkommenschaft verheißt.
- 17, 17. Abraham ist 100 Jahre, Sara 90 Jahre, als Gott ihm die Geburt des Isaak in Aussicht stellt.
- 17, 24. 25. Abraham ist 99 Jahre, Ismael 13 Jahre bei ihrer Beschneidung.
- 21, 5. Abraham ist 100 Jahre bei der Geburt des Isaak.
- 23, 1. Sara stirbt 127 Jahre alt.
- 25, 7. Abraham stirbt im Alter von 175 Jahren.
- 25, 17. Ismael stirbt 137 Jahre alt.
- 25, 20. Isaak ist 40 Jahre alt, als er heiratet.
- 25, 26. Isaak ist 60 Jahre alt, als ihm seine Söhne Esau und Jakob geboren werden.
- 26, 34a. Esau heiratet im Alter von 40 Jahren.
- 35, 28. Isaak stirbt 180 Jahre alt.
- 37, 2. Joseph ist 17 Jahre alt, als er verkauft wird.
- 41, 46. Joseph ist 30 Jahre alt, als er zum Vezier ernannt wird.
- 47, 9. Jakob ist 130 Jahre alt, als er bei dem Pharao Audienz erhält.
- 47, 28. Jakob lebte noch 17 Jahre in Ägypten.

47, 28. Jakob stirbt 147 Jahre alt.

50, 22. Joseph stirbt 110 Jahre alt.

50, 26. Joseph stirbt 110 Jahre alt.

Auch wenn wir hier von den Bedenken allgemeiner Art absehen, welche sich gegen so hohe Lebensalter geltend machen lassen, da solche bereits im zweiten Abschnitt dieser Untersuchung angeführt worden sind, bieten die Angaben im Zusammenhang der Genesis selbst manche Anstöße.

a) Gn 17, 17 scheint es dem hundertjährigen Abraham ganz unmöglich, daß er in seinem Alter noch einen Sohn zeugen könnte, wie daß die neunzigjährige Sara ein Kind gebären würde. Ebenso glaubt Sara 18, 12, daß bei ihrem und ihres Gatten Alter die Geburt eines Kindes ausgeschlossen sei. Wenn aber Abraham 175 Jahre alt wurde, so hatte er mit 100 Jahren doch erst vier Siebentel seiner Lebenszeit hinter sich, und drei Siebentel standen ihm noch bevor. Im Verhältnis zu seiner Lebensdauer war er also nicht so alt, daß er aus diesem Grunde zeugungsunfähig gewesen wäre. Sara aber lebte nach der Geburt des Isaak noch 37 Jahre. Bei einem Alter von 127 Jahren wäre die Empfängnis mit 90 Jahren doch nicht so ganz unmöglich, wie 17, 17; 18, 12 betont wird. Therach, der Vater des Abraham, wurde 205 Jahre alt, nach 11, 32. Sollte die Lebenskraft schon in der nächsten Generation so stark gesunken sein, daß Abraham mit 100 und Sara mit 90 Jahren physisch unfähig waren, Nachkommenschaft zu erlangen?

b) Nach 12, 4 war Abraham 75 Jahre alt, als er von Haran nach Kanaan wanderte. Er zog langsam, in Etappen, durch das Land, und als eine Hungersnot ausbrach, begab er sich nach Ägypten, 12, 10. Damals wäre er also mindestens 76 Jahre, vielleicht auch 80 Jahre oder gar darüber gewesen, und Sara, die nach 17, 17 zehn Jahre jünger war, mindestens 66, vielleicht 70 Jahre oder mehr. Nach der folgenden Erzählung aber fällt Sara geradezu durch ihre Schönheit auf und wird deshalb in den Harem des Pharao gebracht, und Abraham gilt als ihr Bruder. Die beiden werden also in dieser Erzählung als viel jünger gedacht, Sara stand nach derselben in der Blüte ihres Lebens. Nach 20, 2 hat sie auch noch mit 90 Jahren das Herz des Abimelech von Gerar entzückt, obwohl sie nach 18, 11, 12 mit 90 Jahren „hochbetagt“ und „welk“ war. Wenn Dier bemerkt, ihre Lebenskraft und Frische sei durch Geburten noch nicht geschwächt gewesen und ihre Schönheit könne hervorragend gewesen sein im Vergleich mit den farbigen und weniger von Natur bevorzugten Frauen Ägyptens¹³, so vergißt er, daß die Orientalinnen, auch die Beduininnen, frühzeitig altern, und daß dem Pharao gewiß eine große Auswahl an schönen Frauen zu Gebote stand, ebenso Asiatinnen in seinem Harem nicht gefehlt haben werden. Eine etwa siebzigjährige Matrone werden ihm die Hofbeamten, die nach Schön-

¹³ C. Dier, Die Genesis, 1914, 121.

heiten Ausschau hielten, schwerlich empfohlen haben, und sie hätte auch kaum in seinen Augen Gefallen gefunden.

c) Juda und Joseph sind während des Aufenthaltes des Jakob in Mesopotamien geboren worden. Der Altersunterschied zwischen beiden kann nicht mehr als $14-5=9$ Jahre betragen haben, eher etwas weniger; denn nach 30, 25 endigen die 14 Jahre, die Jakob um seine Frauen dienen muß, nach der Geburt des Joseph. Nach 37, 2 war Joseph 17 Jahre alt, als er von seinen Brüdern verkauft wurde. Juda war damals also höchstens 26 Jahre alt. In der Erzählung von seiner Heirat und seinem Verkehr mit der Schwiegertochter Thamar, Kapitel 38, handelt Juda nun völlig selbständig und hat eigene große Herden. Ferner umfaßt dieselbe eine lange Zeit; denn von der Heirat bis zur Geburt von Peres und Zerach müssen weit mehr als 20 Jahre liegen, selbst wenn die Geburt von Er, Onan und Sela bald hintereinander stattgefunden hätte. In Wirklichkeit aber ist Sela einige Jahre jünger als Er und Onan; denn sonst hätte Juda nicht vorschützen können, daß Sela zur Ehe mit der Frau seiner Brüder noch nicht reif sei. Auch müssen nach dem Tode des Onan einige Jahre vergangen sein, bis Thamar klar erkannte, daß Juda ihr den Sela nicht zur Ehe geben wollte.

Kann also die Episode nicht vor den Verkauf des Joseph fallen, so läßt die biblische Chronologie für sie auch nach demselben keinen Raum. Als nämlich Joseph erhöht wurde, war er 30 Jahre alt, 41, 46. Als Jakob mit seiner Familie in Ägypten einwanderte, war er 130 Jahre, 47, 9. Joseph war damals etwa 38 bis 39 Jahre alt und befand sich 21 Jahre in Ägypten. In diesen 21 Jahren aber läßt sich die Judaepisode nicht unterbringen, auch wenn wir berücksichtigen, daß im Orient die Ehen in der Regel frühzeitig geschlossen werden. Nach 46, 12 kamen mit Juda auch Sela, Peres und Zerach nach Ägypten. Damals also hatte Juda sich mit seinen Brüdern wieder vereinigt. Um jene Schwierigkeit zu lösen, nehmen darum manche Exegeten an, Juda habe zeitweilig mit seinen Brüdern verkehrt, und so falle der Verkauf des Joseph mitten in die Ereignisse, die Kapitel 38 berichtet werden: Vor dem Verkauf des Joseph schon habe Juda die Kanaanäerin, die Tochter des Schua, geheiratet und seien seine drei Söhne geboren worden. Nach dem Verkauf habe er sich, ärgerlich über das Verhalten seiner Brüder und unzufrieden mit sich selbst wegen seiner Nachgiebigkeit (Ed. König), von ihnen getrennt, und später sei es zur Verheiratung der Söhne und dem Handel mit Thamar gekommen. Doch diese Erklärung scheitert an den Aussagen des Textes. Mag auch Juda mit seiner Familie Beziehungen unterhalten haben, was bei der geringen Entfernung durchaus wahrscheinlich ist, so kann es sich in dem Zeitraum, in welchen die Kapitel 38 erzählten Vorgänge fallen, nur um gelegentliche kurze Besuche gehandelt haben. Adullam ist sein ständiger Aufenthaltsort. Seine Freundschaft mit Hira besteht die langen Jahre hindurch. Er ist die ganze Zeit selbständig. Nach Kapitel 37 aber weidet er in Verein mit den Brüdern die Herden des Vaters, er hat sich also vorher nicht von der Familie getrennt und hat keine eigenen Herden besessen.

Die Anstöße liegen aber nur in der Chronologie. War Joseph länger als 21 Jahre in Ägypten, bevor die Familie nachkam, so bleibt für die Thamar-episode genügend Zeitraum.

Auch wenn die Erzählung ursprünglich selbständig existiert hat und erst später in den Kontext eingefügt worden ist, wie manche Exegeten wollen¹⁴, so ist sie doch eine Instanz gegen die biblische Chronologie. Der Verkehr des Juda mit seiner Schwiegertochter, der ihm nicht zur Ehre gereicht und vom Erzähler auch als anstößig verurteilt wird, kann nicht Erfindung sein, und Peres und Zerach sind nicht aus seinem Stammbaum zu streichen.

5. Versuch, die Anstöße, welche in den Altersangaben der Patriarchengeschichte liegen, zu beseitigen.

Eine nähere Betrachtung der Altersangaben zeigt, daß fast alle sich leicht aus dem Zusammenhange entfernen lassen, ohne daß derselbe gestört wird, ja, daß einige den Zusammenhang empfindlich unterbrechen, und daß viele den Verdacht erregen, als beruhten sie auf künstlicher Berechnung.

Ohne jede Schädigung des Zusammenhanges lassen sich die Altersangaben in folgenden Stellen herausheben: 11, 32a; 12, 4; 16, 3a; 16, 16; 17, 1a; 17, 24, 25; 21, 5; 23, 1; 25, 7; 25, 17; 25, 20; 25, 26; 26, 34a; 35, 28; 37, 2; 41, 46a; 47, 28; 50, 22; 50, 26.

Mehrere dieser Notizen haben die gleiche Form: Infinitiv mit Präposition: 12, 4; 16, 3. 16; 25, 20. 26; 41, 46, weisen also auf die gleiche Hand. Darauf macht mit Recht *Löhr* aufmerksam¹⁵.

Von den angeführten Stellen ist zunächst 50,22 offenbar Glosse auf Grund von 50, 26. Letztere Angabe: Joseph wurde 110 Jahre alt, würde sich daraus erklären, daß die Ägypter sich als im günstigsten Falle zu erreichendes Alter 110 Jahre wünschten (vgl. Abschnitt 2 dieser Abhandlung). Die Angabe 47, 28: Jakob wurde 147 Jahre alt, würden wir besser später erwarten, nach dem „Segen“ des sterbenden Patriarchen, am Ende von Kapitel 49; denn die Mitteilung des erreichten Lebensalters findet sich sonst, außer 50, 26, unmittelbar vor der Angabe des Todes. An der jetzigen Stelle steht die Notiz wohl deshalb, weil es V. 29 heißt: „Es nahte die Zeit, da er sterben sollte“, d. h. die zunehmende Altersschwäche mahnte ihn, für den bevorstehenden Tod Vorsorge zu treffen. Möglicherweise ist die Zahl 147 symbolisch. Im Leben des Jakob spielt die Sieben eine bemerkenswerte Rolle: 7 Jahre dient er um Lea, 7 Jahre um Rachel, im nächsten 7. Jahre wandert er aus Mesopotamien nach Kanaan zurück, die auf die 7 fruchtbaren folgenden 7 Hungerjahre nötigen ihn, nach Ägypten überzusiedeln, die Zahl der Personen, die ins Nilland ziehen, beträgt 70. 147 aber ist 3 mal 7 mal 7. Nachdem 25, 7 erzählt worden ist, daß Abraham 175 Jahre

¹⁴ Nach *M. Löhr*, Untersuchungen zum Hexateuchproblem, I. Der Priesterkodex in der Genesis, 1924 (Beih. z. *Zat.W.*, 38), 31, ist Kapitel 38 erst in der Zeit nach Esra eingefügt worden.

¹⁵ *Löhr*, S. 7—9.

alt wurde, wird V. 8 bemerkt, daß er „in schönem Alter, alt und lebenssatt verschied“. Vor dieser Mitteilung erübrigt sich die Altersangabe. Die 175 Jahre aber hängen mit den 75 Jahren 12, 4 zusammen: 100 Jahre weilte der Patriarch in dem ihm verheißenen Lande, ehe er starb. Daß aber jene 75 Jahre sehr verdächtig sind, ist oben gezeigt worden. Ebenso wird 35, 28 angegeben, daß Isaak 180 Jahre alt wurde, worauf es V. 29 heißt, daß er „alt und lebenssatt“ starb. Die 180 Jahre sind vielleicht als 4 mal 40 plus 20 zu erklären; 40 Jahre sind eine Generation. Man erinnere sich an die regelmäßige Wiederkehr der Zahlen 20, 40 und 80 in der Geschichte der Richter; es wird wohl allgemein darauf verzichtet, diese historisch zu werten. Daß dem Isaak ein höheres Alter zuerkannt wird als dem Abraham und dem Jakob, könnte sich erklären aus 27, 1, wonach Isaak infolge seines hohen Alters erblindet war. Daß Isaak erst mit 40 Jahren heiratet, 25, 20, ist auffallend. Die Orientalen gehen eine Ehe meist in frühem Alter ein. Auch diese 40 Jahre sind symbolisch zu werten, ebenso die 60 Jahre, 25, 26, in welchem ihm Kinder geboren werden. Letztere Zahl ist auf Grund der Bemerkung, daß Rebekka unfruchtbar war und erst infolge des Gebets ihres Gatten Kinder erhielt, aus V. 20 errechnet worden. 60 ist gleich 40 plus 20. 25, 21 hat zudem mit V. 20 keine rechte Verbindung. Viel besser würde der Vers sich an V. 11 anschließen. Die Liste V. 12—18 ist erst später eingesetzt worden, und R hat dann, um eine Überleitung zu V. 21 zu schaffen, V. 19. 20 hinzugefügt. Ebenso sind die 40 Jahre, die Esau bei seiner Verheiratung zählte, symbolisch, 26, 34.

Die Angabe, daß Ismael mit 137 Jahren starb, 25, 17, sprengt den Zusammenhang zwischen V. 16 und 18.

Die 205 Jahre des Therach, 11, 32, dürfte der Redaktor in der 11, 10 ff. mitgeteilten Urkunde vorgefunden und an der gegenwärtigen Stelle eingesetzt haben, weil vorher von der Verwandtschaft des Abraham und der Wanderung des Therach nach Haran erzählt war. Die hohe Zahl entspricht den Daten der Liste. Ebenso hat er sich bei der Angabe des Alters der Patriarchen, 175, 180, 147, 110, Ismael 137, Sara 127, wie auch der Zeugungsjahre 86 (Geburt des Ismael 16, 16), 40 und 60 (vgl. Nachor 79, Thare 70) von den Daten der Liste beeinflussen lassen. Die Angabe 16, 3: Abraham weilte zehn Jahre in Kanaan, als Sara ihm die Hagar zur Nebenfrau gab, erklärt sich daraus, daß Sara unfruchtbar war. Die Unfruchtbarkeit konnte erst nach längerer Ehe feststehen. Zehn ist eine symbolische Zahl. Aus 12, 4 und 16, 3 ist 16, 16 berechnet: Abraham ist bei Geburt des Ismael 86 Jahre alt. 25, 5: Abraham war 100 Jahre bei der Geburt des Isaak, ist auf Grund von 17, 17 eingesetzt. 17, 24. 25: Abraham war bei der Beschneidung 99 Jahre, Ismael 13 Jahre, beruht auf 16, 16 und 17, 17. Die Angabe, daß Joseph 17 Jahre war, 37, 2, ist überflüssig, weil bemerkt wird, daß er ein יָעָר war, ein Jüngling. Das Alter, 17 Jahre, ist daraus geschlossen, daß Jakob ihm einen Auftrag gibt, der eine gewisse Selbständigkeit verlangt: er soll nach den Brüdern schauen, welche weit entfernt die Herden weiden, und

daß er als Sklave verkauft wird. Der Redaktor wollte angeben, wie lange Joseph in Ägypten war, bevor die Familie nachkam. So stellte er fest, wie alt er war, als er verkauft wurde, und wie alt, als der Pharao ihn zum Vezier machte: 30 Jahre. Da dann die sieben fruchtbaren Jahre folgten und dann die Zeit des Mißwachses, so konnte der Leser sich leicht ausrechnen, wann Jakob nach Ägypten übersiedelte. Die 30 Jahre, 41, 46: Joseph stand im vollen Mannesalter, als ihm die verantwortliche Stellung anvertraut wurde, welche für die Erhaltung der Familie und das Heranwachsen des Volkes von größter Wichtigkeit werden sollte. Außerdem gibt R an, wie lange noch Jakob in Ägypten lebte: 17 Jahre, 47, 28. Diese 17 Jahre hängen zusammen mit den 147 Jahren, die Jakob erreichte, 47, 28, und den 130 Jahren, welche er zählte, als er bei dem Pharao Audienz hatte, 47, 9. Letztere Angabe wie 17, 17 sind die einzigen Daten, welche mit der Erzählung enger verbunden sind und die darum eine besondere Untersuchung erfordern.

47, 7—10 wird erzählt, daß Jakob in einer Audienz dem Pharao vorgestellt wurde. Dieser wundert sich über das hohe Alter des Patriarchen und fragt ihn, wieviel Jahre er zähle. Er nennt ihm 130 Jahre und fügt hinzu, daß er in seinem Leben viel Leid erfahren habe und daß sein Dasein eine beständige Pilgerfahrt gewesen sei, sowie daß er noch nicht so alt sei wie seine Vorfahren. Mit Rücksicht darauf, daß die anderen Altersangaben später eingesetzt worden sind, werden wir wie 47, 28, so auch 47, 9 als Zutat ansehen dürfen und in Verbindung damit auch die Verse 8 und 10. Während jener Redaktor, dessen Arbeit wir die Daten verdanken, sonst nur wenige Worte eingeschoben hat, hat er hier geschickt die Altersangabe als Unterredung gebracht. Es mochte ihn stören, daß der Text nichts Näheres über die Audienz, über den Inhalt des Gespräches mit dem Pharao brachte, und so hat er diese vermeintliche Lücke in seiner Weise ausgefüllt. Auch das zweimalige **וַיִּכְרֹד יַעֲקֹב אֶת־פָּרְעָה** am Anfang und am Schluß der Audienz läßt vermuten, daß das dazwischenstehende Stück Beischrift ist.

Anders hingegen ist 17, 17 zu beurteilen. Gott verheißt dem Abraham, daß ihm Sara einen Sohn schenken werde, welcher Erbe der Verheißung sein solle. Abraham vermag das nicht zu glauben: „Soll wohl einem Hundertjährigen (ein Sohn) geboren werden, und soll Sara, die Neunzigjährige, noch gebären?“ Darauf bestätigt Gott seine Zusage: Im nächsten Jahre werde Sara den Sohn gebären, den er Isaak heißen solle. Bei dieser Gelegenheit erfolgte die Umnennung des Namens Saraj in Sara. Es ist dies die einzige Altersangabe, die durch den Zusammenhang als ursprünglich gesichert ist. Abraham wird von Gott erwählt, um den Glauben an den wahren Gott der Menschheit zu erhalten. Sein ganzes Leben ist eine Prüfung seines Glaubens. Er soll in ein Land ziehen, das er nicht kennt. Dieses Land soll ihm gehören, und doch muß er als Fremdling in demselben weilen. Ihm wird reiche Nachkommenschaft verheißen, und dabei ist er kinderlos. Als er von Hagar einen Sohn bekommt, soll dieser nicht Erbe sein,

und Gott will nicht mit ihm den Bund erneuern, den er mit Abraham geschlossen. Als ihm dann von Sara der Sohn geboren wird und dieser herangewachsen ist, erhält er den Befehl, ihn als Opfer darzubringen. Die Altersangabe 17, 17 ist also durch den Gedanken bedingt: Gott will die Erhaltung des Glaubens nicht von der Natur abhängig sein lassen, nicht von Fleisch und Blut. Abraham und Sara waren weit über die Jahre hinaus, in denen sie natürlicherweise Kinder erhoffen durften, vgl. 18, 11. 12. Dabei können 100 und 90 als runde Zahlen aufgefaßt werden, wie ja 18, 11. 12 Sara nicht die Lebensjahre angibt, sondern nur von dem hohen Alter spricht, welches eine Zeugung und Geburt als unmöglich erscheinen läßt. Die Stelle 17, 17 war dem R der Ausgangspunkt für die Datierung 17, 1. 24. 25; 21, 5.

6. Ergebnis.

Kapitel 5 und 11, 10 ff. sind selbständige Listen, die von einem Redaktor in die Genesis eingesetzt worden sind. Die in ihnen gebotenen Daten sind nicht historisch zu werten, wie oben, im vierten Abschnitt, gezeigt worden ist, und wie schon die verschiedene Überlieferung erkennen läßt. In der Sündflutgeschichte ist die Angabe des Alters des Noe ebenfalls spätere Zutat und beruht auf der Sethitenliste. Sie hat also auch nicht historischen Wert. Die Altersangaben in der Patriarchengeschichte sind spätere Einfügung und rühren wahrscheinlich von dem gleichen Redaktor her, welchem wir die Erhaltung der Listen Kapitel 5 und 11 zuzuschreiben haben. Auf Grund dieser Listen hat er sie bearbeitet, unter Berücksichtigung einiger Notizen im Text (alt und lebenssatt und ähnliches), wobei er auch von der bei den Juden so beliebten Zahlensymbolik Gebrauch gemacht hat. Sind die Daten jener Listen nicht geschichtlich, so haben wir auch kein Recht, den auf ihnen beruhenden hohen Lebensaltern und Zeugungsjahren in der Patriarchengeschichte historischen Wert zuzuerkennen und dürfen sie darum so wenig zu chronologischen Berechnungen verwenden wie die Angaben der Sethiten- und der Semitenliste.

Schöpfer bemerkt unter Anlehnung an *Brucker* über die Chronologie der Urgeschichte, daß „gerade auf diesem Gebiete (nämlich der Angaben der Lebensalter und damit der Chronologie) die strengsten Exegeten immer mehr dahin neigen, den wissenschaftlichen Untersuchungen jeder Art freies Feld zu lassen. Sie können auch nicht anders, wenn sie ihr eigenes Interesse verstehen (in der rechten Auffassung und Verteidigung der Bibel) . . . Die beschränkten Interpretationen der Heiligen Schrift, welche teilweise die Vorzeit hatte, waren niemals Glaubenssache“¹⁶. Dieses besonnene Urteil wird man auch auf die Altersangaben der Patriarchengeschichte ausdehnen können.

7. Die Datierungen und der Priesterkodex.

Die Datierungen und die Altersangaben in der Genesis werden von der modernen Pentateuchkritik der Wellhausenschen Schule als ein charakte-

¹⁶ *Aem. Schöpfer*, Geschichte des Alten Testaments⁸, 1923, 144.

ristischer Zug des sogenannten Priesterkodex (P) angesehen. Allerdings ist diese Meinung in neuerer Zeit wiederholt bestritten worden¹⁷. Die vorliegende Untersuchung dürfte gezeigt haben, daß jener Redaktor des Pentateuchs, welchem wir dieselben zuzuschreiben haben, nicht eine in sich selbständige Schrift verfassen wollte, sondern die Absicht hatte, die ihm vorliegenden Erzählungen zu „ergänzen“. Wenn Kapitel 5 auf P zurückzuführen wäre als ein Bestandteil einer geschlossenen Schrift, so würde sich das Stück nach Angabe jener Schule unmittelbar an den Schöpfungsbericht 1, 1—2, 4a angereiht haben. Dann aber wäre es auffallend, daß 5, 1. 2 einfach mitteilt, was kurz zuvor, 1, 26. 27, erwähnt ist. Anders ist 5, 1. 2 zu beurteilen, wenn es sich bei Kapitel 5 um ein Schriftstück handelt, welches in den jetzigen Zusammenhang nachträglich eingefügt worden ist. Der Redaktor dürfte dabei V. 1 b. 2 hinzugesetzt haben auf Grund von 1, 26. 27, um einigermaßen einen Zusammenhang herzustellen. Kapitel 5 und 11, 10 ff. sind Urkunden, und als solche sind sie nicht als Charakteristikum eines Schriftstellers anzusprechen. Wenn ferner die Altersangaben für P beweisen, warum schreibt man dann 50, (22) 26 E zu? Der Elohist soll ausgerechnet das Alter des Joseph mitgeteilt haben, und nur das Alter dieses einen Patriarchen? Die 400 Jahre, 15, 13, welche die Nachkommenschaft des Abraham in der Fremde weilen sollte, stehen in E. Auch von der Kritik wird diese Angabe als Einschub angesehen, wohl mit Recht. Aber wenn hier die Zeitangabe Zusatz ist, kann sie nicht auch an anderen Stellen nachträgliche Beischrift sein? P soll den Gottesnamen Jahve erst von Ex 6, 2 an gebrauchen, vorher ausschließlich den Namen Elohim. Nun steht gerade zu Beginn jenes Abschnittes, in welchem die Altersangabe im Kontext verankert ist (17, 17), der Gottesname Jahve (17, 1). Die Schule sieht sich darum genötigt, ihrer Hypothese zuliebe den Namen Jahve auf einen Redaktor zurückzuführen. Warum aber hat dieser Redaktor nicht auch V. 3. 8. 9 Elohim in Jahve geändert, wenn er das V. 1 getan hat? Warum steht in der Josephsgeschichte auch in Stücken, welche J zugeschrieben werden, Elohim, ohne daß dies sich aus den Umständen begründen ließe? In der Josephsgeschichte bilden die Abschnitte, welche man P zuteilt, nicht eine innerlich zusammenhängende Darstellung, werden vielmehr von Stücken, die man zu JE rechnet, gefordert, während anderseits JE eine notwendige Ergänzung von P bildet. Auch die Stücke in anderen Teilen der Patriarchengeschichte, in welche die Altersangaben eingebettet sind, lassen sich vielfach nicht aus ihrem Zusammenhang reißen. Doch die Untersuchung dieser Frage greift bereits über den Rahmen der vorliegenden Abhandlung hinaus. Soviel aber dürfte dieselbe gezeigt haben, daß die Daten und Altersangaben in der Genesis nicht als Kennzeichen von P gewertet werden können.

¹⁷ B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien I*, Die Komposition der Genesis, 1908, 33. Löhr 7. H. Holzinger bei Kautzsch-Bertholet, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*⁴, 1922, I, 6, neigt wenigstens dazu, die Chronologie als spätere Einfügung in P (Ps) anzusehen.

Um die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä.

Von Dr. Johann Ernst in Bamberg.

I.

Das Kernstück meiner kleinen Schrift: „Die leibliche Himmelfahrt Mariä nach ihrer Definierbarkeit historisch-dogmatisch beleuchtet“ (Regensburg 1921), ist der Abschnitt III, S. 19—35: „Die leibliche Himmelfahrt Mariä ein Gegenstand des ‚frommen Glaubens‘, der *fides pia*, nicht der *fides dogmatica*.“ *P. Deneffe S. J.* nimmt dieses Kapitel zum Anlaß, um in einer dankenswerten, in der Vierteljahrsschrift „Scholastik“ II (1927), 53—77, veröffentlichten Abhandlung: „*Fides pia* und *sententia pia*“, den Sinn dieser beiden technischen Ausdrücke historisch-dogmatisch zu untersuchen und klarzulegen. Im Anschluß an die genannte Abhandlung und mit Verwertung ihrer Ergebnisse mache ich nachstehende Feststellungen.

1. Es ist richtig, daß mehrfach bei den Vätern und vereinzelt auch bei späteren Theologen „*fides pia*“ nichts anderes bedeutet als den christlich-katholischen Glauben, das feste Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarungswahrheiten. Diese Deutung liegt auch sehr nahe, da der dogmatische Glaube zur christlichen Frömmigkeit und Heiligkeit gehört, ja das eigentliche Fundament derselben ist. In den von *Deneffe* beigebrachten Belegstellen ist „*pia fides*“ ohne Zwang in gedachtem Sinne zu erklären.

Aber diese Feststellung ist durchaus keine Instanz gegen die Thesis im dritten Kapitel meiner Schrift: „Die leibliche Himmelfahrt Mariä ein Gegenstand der *pia fides*, nicht der *fides dogmatica*.“ In der ziemlich langen Reihe der von mir a. a. O. beigebrachten Belegstellen ist keine einzige, in welcher die Bezeichnung der leiblichen Himmelfahrt Mariä als *fides pia* im fraglichen Sinne aufgefaßt, der Bezeichnung als *fides dogmatica* als gleichbedeutend und gleichwertig an die Seite gestellt werden könnte.

Ja ich vermute, daß in der vor der Neuzeit liegenden theologischen Literatur kaum eine oder die andere Stelle aufzufinden ist, an welcher die der Lehre von der Corporalis assumptio b. Mariä zugebilligte Charakterisierung als *fides pia* im Sinne einer *fides dogmatica* gedeutet werden könnte. Die von *Deneffe* S. 56 zum Beweise des Gegenteils — unter Vorbehalt — herangezogenen zwei Zitate aus Catharinus und Gotti sind nicht durchaus beweiskräftig. Wenigstens die Gottische Stelle: *Hoc (de anticipata resurrectione) in primis de S. Virgine Dei matre pie credit Ecclesia, omniumque theologorum firmat consensus, ut oppositum asserere ad minus temeritatis notam non effugiat*, sagt nur, daß die katholische Kirche die assumptio corporalis b. Mariä festhalte, aber nicht als *fides dogmatica*, sondern als *fides pia*, als „fromme Annahme“, deren spezifischer Schutz die censura temeritatis ist, welcher die (positiven) Vertreter der gegenteiligen Ansicht verfallen. Unsere Stelle ist also in demselben Sinne zu verstehen, den Natalis Alexander in seiner *Historia ecclesiastica* (Annot. ad Saec. I, c. 2), wie nachstehend, erklärt: Er leugne nicht, daß er behauptet habe, die leibliche Himmelfahrt Mariä sei nicht ein Glaubenssatz: *sed pietatis officio non defui, nec dubitavi*,

nec in dubium revocari posse censui, num Deipara Virgo redivivo corpore in coelum assumpta sit; quinimmo eam sententiam omnino amplectendam esse dixi ut piam ac congruis rationibus longe probabiliorem, quia ut talem amplectitur Ecclesia, adeo ut temeritatis notam non effugeret, qui de illa dubitaret.

2. Vielfach sollen die Ausdrücke „pia fides“ oder „sententia pia“ bei den Theologen nichts anderes besagen, als daß die betreffende Lehre oder Annahme nicht im Widerstreite steht mit der christlich-frommen Gesinnung, sondern sich harmonisch einfügt in das System der christlichen Glaubenslehre und so auch imstande ist, das christliche Glaubensleben, die Frömmigkeit zu wecken und zu fördern. Einen solchen Nachweis zu führen, ist, um ein naheliegendes Beispiel anzuführen, das Hauptbestreben des Verfassers des pseudoaugustinischen Traktates *De assumptione b. Mariae*, der zuerst die sogenannten Kongruenzgründe für die Annahme der körperlichen Aufnahme Mariä in den Himmel in klassischer Form entwickelte, um die Harmonie dieser Lehre mit anderen unbestrittenen Offenbarungswahrheiten darzutun.

Aber auch dieser Tatbestand beweist nichts gegen den Standpunkt, den ich in meinen bisherigen Arbeiten über die Definierbarkeit der *Assumptio corporalis* eingenommen habe und heute noch einnehme. Wie ich wiederholt betont habe, sind über diesen Punkt, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä eine der christlichen pietas entsprechende, sich in das christliche Glaubenssystem bestens einfügende Annahme ist, alle katholischen Theologen einig.

3. Zu Anfang des Mittelalters bekamen die Ausdrücke „pia fides“ und „pia sententia“, indem sie termini technici, theologische Fachausdrücke, wurden, vorherrschend einen zum dogmatischen Glauben gegensätzlichen Sinn¹. Schon in der unter dem Namen des hl. Ildefons uns überlieferten, etwa aus dem Ende des 8. Jahrhunderts stammenden 6. Homilie heißt es: *Multi pietatis studio libentissime amplectuntur eam (Mariam) hodierna die a filio suo Domino Jesu Christo ad coeli corporaliter sublevatam palatia. Quod licet pium sit credere, a nobis tamen non debet affirmari, ne videamur dubia pro certis recipere* (Migne, P. L. 96, 266). Und gegen Ende des Mittelalters gibt Gerson, *Super Magnificat*, tract. 9, part. 1, folgende Definition der „fides pia“: *Pietas fidei est probabilis seu verisimilis opinio sub aliquibus, quae devotionem aedificare possunt, quae ex scripturis authenticis nec clare sequuntur nec repugnant*. Das Charakteristikum des „frommen Glaubens“ ist nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Theologen, der gegebenen Definition entsprechend, die bloße, wenn auch vielleicht *hic et nunc* höchste Wahrscheinlichkeit,

¹ *Godts* glaubt freilich in seiner Streitschrift „*Définibilité dogmatique de l'Assomption corporelle de la T. S. Vierge. Réfutation d'une récente brochure allemande*“, diese Unterscheidung zwischen „fides dogmatica“ und „fides pia“ ein „Sophisma“ nennen zu dürfen (S. 27), einen „teuflischen Irrtum“, hinter dem der „Geist der Lüge“ steckt, der „seit einiger Zeit sich bemüht, den totalen Triumph seiner geschworenen Feindin zu mindern . . ., zu hindern, daß die Lehre von der Corporalis assumptio auf dem nächsten vatikanischen Konzil als gehörig (Partie) zur geheiligten Hinterlage der göttlichen Offenbarung erklärt werde . . .“ (S. VI).

während die volle, absolute Sicherheit das Charakteristikum des dogmatischen Glaubens, der aus den Quellen der göttlichen Offenbarung direkt oder indirekt nachgewiesenen Lehre ist. Eine als „fides pia“ bezeichnete Lehre kann nach diesem Begriffe wohl zum Glaubensschatz der göttlichen Offenbarung gehören, ist aber nicht ein sicher nachgewiesener Bestandteil des den Aposteln übergebenen göttlichen Wahrheitsschatzes. In diesem Sinne ist der Terminus „pia fides“ durch die Theologen vom frühen Mittelalter an bis hart an die Grenze der neuesten Zeit auf den Lehrsatz von der leiblichen Himmelfahrt Mariä angewendet worden, so daß man diese Auffassung mit vollem Recht als die Gemeinlehre, die *sententia communis*, der „Theologie der Vorzeit“ bezeichnen darf.

4. *P. Deneffe* sucht dies zu bestreiten, indem er in „Scholastik“ I, 169 ff., vier Theologen, nämlich Ambrosius Catharinus († 1558), Adam Tanner († 1631), Franz Amicus († 1651) und Angelus Vulpes († 1647), aufführt, die ausdrücklich und bestimmt die Zugehörigkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä zur göttlichen Offenbarung behaupten.

Allein die Bezeichnung als „*sententia*“ oder „*doctrina communis*“ schließt nach dem Sprachgebrauch der Theologen nicht jede vereinzelte Ausnahme aus. Das geht schon daraus hervor, daß dieser Sprachgebrauch außer der „*sententia*“ oder „*doctrina communis*“ noch eine „*sententia*“ oder „*doctrina communissima*“ kennt². Und was bedeuten vier Theologen geringeren Ansehens gegenüber der großen Masse der übrigen Theologen?

5. Zum richtigen Verständnis der Fachausdrücke „fides pia“ und „*sententia pia*“ in ihrem Verhältnis zur „fides dogmatica“ muß man beachten, daß ihr Begriffselement, die *pietas*, als Motiv zur Annahme oder Bejahung einer Lehre oder eines Satzes in Betracht gezogen ist. Während der dogmatische Glaube, gestützt auf die Autorität des durch objektive Beweisgründe nachgewiesenen Wortes Gottes, der sich offenbarenden absoluten Wahrheit, sichere Gewähr für die Wahrheit und Gewißheit des betreffenden Lehrsatzes leistet, ist das bei der *pietas*, der subjektiven, frommen Willensgeneigtheit zur Annahme eines Lehrsatzes nicht der Fall. Sie kann wohl eine gewisse Wahrscheinlichkeit garantieren, aber keine Gewißheit. Eine Lehre ist dadurch, daß sie der frommen Willensgeneigtheit entgegenkommt oder geeignet ist, fromme Gefühle und Willensregungen in der Seele hervorzurufen, noch lange nicht wahr und gewiß.

Die *pietas* kann nun zu einer frommen Lehrmeinung eine doppelte Stellung einnehmen.

In dem einen Falle steht die subjektive fromme Willensgeneigtheit als Motiv für die Annahme einer *pia fides* (*sententia*) für sich allein, ohne von objektiven

² Vgl. *Scheeben*, Dogmatik I, 175 (n. 389): „Unter *doctrina communis* versteht man zwar zuweilen auch die allgemeine Lehre aller Theologen, gewöhnlich jedoch nur eine einfach gemeine, d. h. nicht bloß einzelnen eigentümliche, sondern vielen gemeinschaftliche (verbreitete) Lehre, die dann einen Komparativ (*communior* = vorherrschender) und einen Superlativ (*communissima*) zuläßt.“

rationellen Beweisgründen gestützt zu sein³. Als Exempel für diese Klasse von „frommen Meinungen“ im strengsten Sinne des Wortes mag die Annahme gelten, der heilige Apostel und Evangelist Johannes sei gleichfalls leiblich in den Himmel aufgenommen worden, welche Ansicht der hl. Thomas von Aquin als *fides pia* charakterisiert, im Gegensatz nicht bloß zur Himmelfahrt Christi, sondern auch zur Himmelfahrt Mariä⁴.

Als Exempel der zweiten Klasse der „frommen Meinungen“ kann uns die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä dienen. Es ist nicht bloß die *pietas*, die subjektive Willensgeneigtheit, die zur Annahme dieses Lehrsatzes bewegt, sondern es sind auch gute Gründe, sonstige gewichtige objektive „*rationes*“, welche zu dieser Lehrmeinung hindrängen⁵. Aber so gewichtig auch in vorliegenden und ähnlichen Fällen diese objektiven „*rationes*“ sein mögen, eine sichere Gewißheit, einen dogmatischen Glauben können sie nicht fundamentieren, die beigebrachten Gründe sind nicht durchschlagend, nicht *peremptorisch*, die Lehre von der körperlichen Himmelfahrt Mariä überschreitet, wie ähnliche *sententiae piae*, nicht die Grenze der Wahrscheinlichkeit, sie verbleibt trotz der ihr zur Seite stehenden guten objektiven Begründung eine „*pia et probabilis opinio*“, wie sich P. Benedikt XIV. ausdrückt (*De festis* II, c. 8, n. 18).

6. Man hat in neuerer Zeit die Interpretation versucht, die Theologen der Vorzeit hätten die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä nur deshalb als *fides* oder *opinio pia* erklärt, weil diese Lehre von der kirchlichen Lehrautorität noch nicht definiert worden, der Glaube an diese Offenbarungswahrheit darum noch nicht für die Gesamtkirche pflichtgemäß, sondern höchstens nur für diejenigen einzelnen Theologen und Gläubigen, die zur privaten Überzeugung von deren Geoffenbartsein gekommen, obligatorisch sei.

Diese Interpretation entspricht nicht den Tatsachen. Gewiß wurde von den

³ Deneffe zitiert in „Scholastik“ II, 66, eine Stelle aus Gerson, der in seiner Schrift „*Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis*“, sechs Klassen von religiösen Lehren aufzählt. Die drei ersten Klassen umfassen jene Wahrheiten, „*quae credi debent immediate et explicita a Deo revelatae esse*“. Die vierte Klasse bilden die sicheren theologischen Schlußfolgerungen, die fünfte die nur wahrscheinlichen theologischen Schlußfolgerungen, die sechste Klasse die frommen Meinungen, „*quae tantummodo faciunt ad nutriendam vel fovendam devotionem religiosamque pietatem*“.

⁴ Op. VI de expositione symboli art. 5: *Resurrectio aliorum (praeter Christum) differtur usque ad finem mundi, nisi aliquibus ex privilegio ante concedatur, ut beatae Virgini et, ut pie creditur, beato Joanni Evangelistae*. Vgl. mein Schriftchen „Die leibliche Himmelfahrt Mariä“, S. 28 f.

⁵ S. Thom. Aquin., S. Th. III, qu. 27, a. 1: *Sicut Augustinus (Pseudo-Augustinus) in sermone de Assumptione ipsius Virginis (cap. 2. 4. 5) rationabiliter argumentatur, quod cum corpore sit assumpta in coelum, quod tamen Scriptura non tradit, ita etiam rationabiliter argumentari possumus, quod fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter creditur, quod illa, quae genuit „Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis“, prae omnibus aliis majora privilegia gratiae acceperit. Unde, ut legitur Luc. 1, 28, „Angelus ei dixit, Ave, gratia plena“.*

alten Theologen zur Stütze des Satzes, daß die *Assumptio corporalis b. Mariae* kein Glaubenssatz, sondern eine *pia fides* oder *pia sententia* sei, mehrfach betont, daß eine dogmatische Definition dieser Lehre durch die Kirche nicht vorliegt; aber das war keineswegs der einzige und ausschließliche Grund für die Charakterisierung dieser Lehre als *fides* (*sententia*) *pia*, man führte zur weiteren Begründung für diese Auffassung zugleich an, daß die für die leibliche Himmelfahrt Mariä beigebrachten Zeugnisse aus den Offenbarungsquellen nicht hinreichend sind, um einen absolut sicheren, dogmatischen Glauben zu begründen. So sagt Suarez an der von mir wiederholt angezogenen Stelle (in part. III S. Theol. s. Thomae qu. 34, disp. 21, sect. 2, n. 1) von der leiblichen Himmelfahrt Mariä: *Catharinus ... contendit esse de fide. Sed revera non est, quia neque est ab Ecclesia definita nec est testimonium Scripturae aut sufficiens traditio, quae infallibilem faciat fidem.* Ist aber die Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariä in den Offenbarungsquellen nicht hinreichend bezeugt, um einen infalliblen, dogmatischen Glauben zu erzeugen und zu begründen, so ist auch für eine dogmatische, infallible Erklärung der Kirche keine ausreichende Unterlage vorhanden⁶. P. Benedikt XIV. macht sich den zitierten Satz Suarez' wörtlich und ohne alle Einschränkung zu eigen. Die überwiegende Mehrzahl der Theologen schließen sich Suarez wenigstens dem Sinne nach an.

II.

P. Deneffe zieht aus der Tatsache der Dogmatisation der unbefleckten Empfängnis Mariä, die früher als *pia fides* gegolten und als solche nicht bloß von den Theologen, sondern auch von Vertretern der kirchlichen Lehrautorität bezeichnet worden, die Schlußfolgerung, daß die Charakterisierung einer Lehre als *fides* oder *sententia pia* „an sich kein Beweis gegen ihr Geoffenbartsein⁷ und an sich kein Hindernis ihrer Definition sei“ (vgl. Scholastik II, 71). Er weist auch darauf hin, daß gerade jene hervorragenden Theologen, auf deren Autorität ich in meinem Schriftchen über die leibliche Himmelfahrt Mariä in besonderer Weise Bezug genommen, Suarez und P. Benedikt XIV., mit der Möglichkeit einer späteren Definition rechneten (Scholastik I, 165 ff.).

Ich erhebe gegen diese Konstatierungen und gegen die Schlußfolgerungen *D.s* keinen Einspruch, mache aber den Vorbehalt, daß — wenigstens bei dem regulären Gang der Dinge und vorbehaltlich eines außerordentlichen Eingreifens

⁶ Auch *N. Paulus* erkennt an, daß ich „mit vollem Rechte“ auf diese Stelle bei Suarez mich berufen habe (Zeitschr. f. kath. Theol. 1924, S. 633).

⁷ Immerhin ist diese Bezeichnung als *fides* oder *sententia pia* zum mindesten ein Beweis dafür, daß in den Zeiten, da diese Charakteristik im allgemeinen Gebrauch war, die betreffende Lehre nicht als sichere Offenbarungswahrheit galt, und daß man auf deren allgemeiner Annahme und Vertretung als einer frommen und begründeten Lehrmeinung keinen Traditionsbeweis für ihr Geoffenbartsein aufbauen kann.

Gottes⁸ — für solch spätere Definierung vorher die notwendigen Bedingungen erfüllt und die entsprechenden Voraussetzungen gegeben sind, daß nämlich im Laufe der Zeit nachgeholt worden, was vorerst bei der *fides pia* gemangelt, daß durch die fortschreitend sich entwickelnde theologische Wissenschaft durchschlagende, peremptorische Erweise für das Geoffenbartsein der betreffenden Lehre beigebracht, in unserem speziellen Falle die „*traditio sufficiens*“ über die Offenbarungswahrheit der *Corporalis assumptio b. Mariae* stringent nachgewiesen ist⁹.

Oder ist etwa diese Vorbedingung in der Zwischenzeit zwischen Suarez bzw. Benedikt XIV. und der Gegenwart durch die theologische Wissenschaft bereits erfüllt worden?

III.

Die Vorrede zu meinem Schriftchen über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä enthält folgenden Passus (S. 5): „Unser Standpunkt ist der der Theologie der Vorzeit . . . Wir sind der Meinung . . ., daß die Position, für welche Theologen von dem Range eines Suarez', Benedikt XIV. eingetreten sind, in ihrem Fundamente noch unerschüttert dasteht.“

P. Godts bemerkt dagegen in seiner gegen mich gerichteten Streitschrift „*Définibilité dogmatique de l'Assomption corporelle de la T. S. Vierge*“¹⁰, S. 19: „Diese von unserem Gegner eingenommene Position ist falsch und trügerisch . . . Wir nehmen unsere Stellung nicht auf dem Standpunkt, den die Theologie vor

⁸ Hierüber und speziell über die Stellung Suarez' zu unserem Problem handle ich des näheren in einer Abhandlung, die vor kurzem in der „*Theol. prakt. Quartalschrift*“ veröffentlicht worden ist (1927, 540 ff.).

⁹ Es war ein Mißverständnis, wenn *Deneffe* seinen, wie ich gerne anerkenne, sachlich und vornehm gehaltenen, polemischen Ausführungen in der „*Scholastik*“ I, 163 ff., die später von ihm auf meinen Einspruch hin in derselben Zeitschrift I, 379, zurückgezogene Annahme zugrunde legte, nach meiner Anschauung und Behauptung sowie nach der *communis sententia theologorum* sei die leibliche Himmelfahrt Mariä keine von Gott geoffenbarte, zum Glaubensschatz gehörende Wahrheit. Und schon früher schrieb *Godts* in seiner 1924 erschienenen Streitschrift „*Définibilité dogmatique de l'Assomption corporelle de la T. S. Vierge*“, S. 313: „Der Verfasser prätendiert, den Beweis zu führen, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä nicht zur geoffenbarten Überlieferung (*tradition révélée*) gehöre.“ Diese Präntention habe ich nicht. Ich behaupte bloß, daß bis jetzt ein strenger Beweis für diese Zugehörigkeit nicht geliefert werden konnte, und aus diesem Grunde bestreite ich die Definibilität dieser Lehre.

Die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß die *Corporalis assumptio* von Gott geoffenbart und ein Gegenstand der apostolischen Predigt gewesen sei, will ich keineswegs in Abrede stellen.

¹⁰ Die Broschüre *Godts'*, die das bezeichnende Motto trägt: *Dignare me laudare te, Virgo sacrata, da mihi virtutem contra hostes tuos!*, darf als mißraten sowohl in materieller als formeller Beziehung erachtet werden. Der Würzburger Kanonist *Gillmann*, der im „*Archiv für kath. Kirchenrecht*“ 1925, S. 475 ff., das 3. Kapitel meines Schriftchens über die leibliche Himmelfahrt Mariä durch sehr wertvolle Zitate aus mittelalterlichen Kanonisten ergänzt hat, fällt daselbst über die *Godts'sche* Broschüre das Urteil: „Man kann das Erscheinen der Schrift in vorliegender Form nur bedauern.“ Vgl. auch meine „*Verwahrung*“ in der „*Theol. Revue*“ 1925, Sp. 70.

zwei oder drei Jahrhunderten eingenommen, sondern auf dem Standpunkt der marianischen Theologie, wie sie sich entwickelt hat bis zu diesem Jahre 1924. Wir, die Verteidiger der Definibilität, wir präsentieren neue, peremptorische Argumente, die Suarez und Benedikt XIV. unbekannt waren.“

Ja, wo und welches sind die durchschlagenden, stringenten Beweise, welche die modernen Verteidiger der Definierbarkeit der *Assumptio corporalis* uns bieten können?

1. Was die historischen Argumente, die Zeugnisse aus der kirchlichen Tradition anbelangt, so hat die neuere Forschung für die Verteidigung der Definibilität nicht neue Stützpunkte beigebracht, sondern eher das Gegenteil. *Pohle* (Lehrbuch der Dogmatik II⁶ [1914], 319) meint bezüglich der Zensur der *Temerität*, die manche ältere Theologen über die (positiven) Bezweifler und Leugner der *Assumptio corporalis* ausgesprochen haben, daß sie „für die Gegenwart, welche mit so manchen unechten Quellen aufgeräumt hat, vielleicht zu stark“ sei.

Man kann dem hinzufügen, daß jene Väterstellen, in denen ausdrücklich erklärt ist, Christus sei bis jetzt der einzige Mensch, der von den Toten auferstanden und nun mit Leib und Seele in der himmlischen Glorie ist, während alle übrigen Menschen erst am Ende der Tage ihre Auferstehung zu erwarten haben, von den älteren Theologen nicht gekannt oder nicht entsprechend gewürdigt wurden¹¹. Da unter diesen Vätern sich die ersten patristischen Autoritäten befinden, ein hl. Athanasius, Ambrosius¹², Augustinus¹³, so dürfte angesichts der vorgeführten, so bestimmt lautenden Aussprüche selbst der positive Zweifel an der Tatsache der Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt Mariä, der von früheren Theologen mit der Zensur der *Temerität* bedacht wurde, heute als gestattet erscheinen.

Andere Theologen gingen noch weiter und erklärten, man müsse von einer historischen Beweisführung für die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Mariä bzw. deren Bezeugung durch die kirchliche Tradition überhaupt absehen und das Problem vom rein dogmatischen Standpunkt aus anfassen, die *Corporalis assumptio* nur mit spekulativen Argumenten begründen¹⁴.

2. Was das Zeugnis aus der Liturgie und dem Brevier anbelangt, so ist jetzt durch die neueren Forschungen festgestellt, daß die als Beweis für den Glauben der alten Kirche an die *Assumptio corporalis* b. *Mariae* viel angezogene Oration zum 15. August mit dem *Passus*: *Nec tamen nexibus mortis deprimi potuit*, zwar in dem in gewissen kirchlichen Provinzen¹⁵ gebrauchten *Missale*

¹¹ Vgl. mein Schriftchen „Die leibliche Himmelfahrt Mariä“, S. 12 ff.; *Theol. prakt. Quartalschrift* 1925, S. 262.

¹² *De interpell. Job et David* I, 7: *Solus tamen ipse (Christus) adhuc resurrectione perpetua resurrexit.*

¹³ In Ps. 126, n. 7: *Unus resurrexit, jam non moriturus.* Vgl. *Avitus*, *Fragment. I*, wo es von dem für immer auferstandenen Heiland heißt: *Hactenus solus est.*

¹⁴ So u. a. *Scheeben*, *Dogmatik* III, 574, Nr. 1738.

¹⁵ In der alten Zeit gab es weder ein *Universalbrevier* noch ein *Universalmissale* für die ganze Kirche. Ein Zitat aus diesem oder jenem Brevier oder *Missale* von nur provinzieller Bedeutung und Geltung darf darum nicht ohne weiteres als ein Zeugnis für eine in der Ge-

Gothicogallicanum und im Sacramentarium Gregorianum vorkommt, daß aber in letzterem die Messe von der Himmelfahrt Mariä mit der genannten Oration nicht von Gregor dem Großen herrührt, sondern ein späterer Zusatz ist. Und dieser spätere Zusatz kann schon deswegen nichts zugunsten eines Offenbarungsglaubens an die Assumptio corporea beweisen, weil zu gleicher Zeit nicht nur in dem in den Liber homiliarius Karls des Großen, später mit den betreffenden Stellen in das römische Brevier aufgenommenen pseudo-hieronymianischen Traktat De assumptione B. M. V. (Cogitis me), sondern auch in den beim Gottesdienst bzw. beim Chorgebete gebrauchten Martyrologien die Gewißheit der Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt Mariä ausdrücklich bestritten wird.

Auch *G. van Noort* erklärt (De Ecclesia Christi⁴ [1920], n. 92 — vgl. *Mets* in den „Nederlandsche katholieke Stemmen“ 1924, S. 361), daß das bezüglich der Liturgie und des Breviers neuerdings so vielfach angezogene Axiom: *Lex orandi est lex credendi*, nicht in sensu stricto, sondern mehr negativ als positiv zu nehmen sei, in dem Sinne, daß der Gehalt des Breviers und der Liturgie nicht im Widerstreit mit der Glaubenslehre stehen dürfe und könne, daß also manches in Liturgie und Brevier enthalten sei, das, als nicht zum depositum fidei gehörig, niemals dogmatischen Charakter erhalten könne.

In meiner Abhandlung „Die leibliche Himmelfahrt Mariä und der Glaube der Kirche“ (Theol. prakt. Quartalschrift 1925, S. 44) habe ich betont, daß die 2. Nokturn unseres Breviers dann und wann Legenden wiedergibt, die keinen Anspruch auf historische, noch viel weniger einen Anspruch auf dogmatische Wahrheit machen können¹⁶. Ich habe daselbst erklärt, daß man sogar mit einigem Grunde aus der Einleitung zum damaszenischen oder richtiger euthymianischen Berichte über die Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariä, wie sie am Kopfe der 4. Lektion des 15. August in unserem heutigen Brevier zu lesen ist: *Ex antiqua traditione accepimus*, „einen Hinweis auf den legendarischen Charakter der Erzählung, eine gewisse Reserve bezüglich der Zuverlässigkeit des Berichtes herausfinden kann, ähnlich den Vorbehalten in den Klauseln: *Sicut traditur, sicut fertur*“.

samtkirche herrschende Tradition oder Anschauung gewertet und gebucht werden. Selbst das Fest Mariä Himmelfahrt wurde noch zur Zeit Karls des Großen im Frankenreiche, für das doch das im 7. oder 8. Jahrhundert entstandene Missale Gothicogallicanum anscheinend in erster Linie mit bestimmt war, nicht überall gefeiert. Denn in einer Sammlung „Capitula ecclesiastica“ aus der Zeit Karls des Großen heißt es: *Hae sunt festivitates in anno, quae per omnia venerari debent: Natalis Domini, St. Stephani ... De assumptione S. Mariae interrogandum reliquimus* (Migne, P. lat. 97, 326).

¹⁶ In dem von *Vaccari* redigierten Postulatum der 200 vatikanischen Konzilsväter wird argumentiert: Die Annahme der leiblichen Himmelfahrt Mariä in der morgen- und abendländischen Kirche ist alt und konstant ... Diese gläubige Annahme würde eine „credulitas nimis levis“ sein, wenn sie ihren Ursprung nicht in der traditio divino-apostolica, d. h. in der göttlichen Offenbarung hätte. Diese Schlußfolgerung erscheint als unstichhaltig. Auch in dem Falle, daß diese beifällige Aufnahme nur einer „pia fides probabilis“ galt, bedeutet sie deswegen noch keineswegs eine „credulitas nimis levis“.

Ich habe seitdem den griechischen Originaltext der *Historia Euthymiana* wie er durch spätere Hand in des hl. Johannes von Damaskus Hom. 2 in dormit. B. M. V. c. 18 eingeschoben wurde, nachgesehen, und da ist mir die Vermutung zur Gewißheit geworden. In dem griechischen Originaltext lautet nämlich der einleitende Satz Migne, P. gr. 96, 748): 'Τὰ κατὰ τὴν τελευταίαν τῆς ἁγίας θεοτόκου Μαρίας ἐξ ἀρχαίας καὶ ἀληθεστάτης παραδόσεως παρελήφμεν = Ex antiqua et verissima traditione accepimus. Warum ist bei der Aufnahme der Stelle in das neue, pianische Brevier das „et verissima“ weggelassen worden? Doch wohl deswegen, weil die Redaktoren des Breviers eine Verantwortlichkeit für die volle Wahrheit des Berichtes nicht übernehmen wollten bzw. konnten.

Es ist wirklich wenig geeignet, ein günstiges Vorurteil für die „neuen peremtorischen Argumente“ zu erwecken, wenn *Godts* S. 61 f. aus den alten Festbezeichnungen Dormitio oder Pausatio b. M. ein Zeugnis für die bald nach dem Tode der seligsten Gottesmutter erfolgte Auferstehung und leibliche Himmelfahrt herausholen zu können vermeint. Diese altchristlichen Bezeichnungen sollen nach ihm eine Anspielung besagen auf den kurzen Todeschlaf, den Maria mit Lazarus gemein hatte, bzw. auf die Worte des Heilandes (Joh. 11, 11): „Lazarus, unser Freund, schläft, und ich gehe, ihn vom Schlafe aufzuwecken.“

Aber, muß man fragen, haben die ersten Christen bloß den Lazarustod (à bref intervalle) und nicht den Tod im allgemeinen als Schlaf bezeichnet? Ist im Neuen Testament der Terminus „Schlaf“ nicht eine Bezeichnung für das uns allen gemeinsame Todeslos? Vgl. App. 7, 59; 13, 36; 1. Kor. 7, 39; 11, 30; 15, 6; 18, 20; 1. Thess. 4; 12. 13. 14; 2. Petr. 3, 4. Und wie haben die alten Christen ihre Begräbnisstätten bezeichnet? Schon bei Tertullian (*De anima* c. 41) findet sich die Benennung coemeterium = κοιμητήριον = Schlafstätte.

3. Gehen wir zu den biblischen Zeugnissen für die Corporalis assumptio über! Da lesen wir nun allerdings in *Scheebens* Dogmatik III, 584, Nr. 1755: „Das erste und bedeutendste biblische Argument aus Gen. 3, 15 ist in dem im Jahre 1870 (auf dem vatikanischen Konzil) gestellten Antrage auf dogmatische Definition des Lehrpunktes als Hauptargument geltend gemacht, während es früher von den Theologen kaum oder gar nicht berücksichtigt wurde.“

Aber stellt uns dieses neueste und „bedeutendste“ biblische Argument aus dem sogenannten Protoevangelium einen wirklich durchschlagenden Beweis zur Verfügung? Ich habe über diese Frage in der „Theol. prakt. Quartalschrift“ 1921, S. 385 f., und im Jahre 1925, S. 269 f., Untersuchungen angestellt mit dem Resultat, daß man von einem peremtorischen Beweis aus dem Protoevangelium für die Corporalis assumptio nicht reden könne. Und damit finde ich mich in Übereinstimmung mit *G. van Noort*, der (*De Deo Redemptore*³ [1918], n. 262; vgl. *Mets*, a. a. O., S. 363 f.) schreibt: Alii sentiunt, rem nostram aliqua ratione contineri aut saltem insinuari in protoevangelio et salutatione

angelica ...¹⁷, fatendum tamen est, assumptionem Virginis in Scriptura saltem non ita contineri, ut ex sola Scriptura probari possit.

4. Der französische Abt *Renaudin* sucht in seiner Schrift „Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä“¹⁸, S. 69–96, in ausführlicher Darlegung für die Lehre von der Assumptio corporalis einen biblisch-patristischen Beweis zu konstruieren auf der Basis gewisser Typen des Alten Testaments, welche von manchen Vätern und Theologen auf die heilige Gottesmutter gedeutet wurden. Diese Argumentation hat seinerzeit viele Beachtung und auch Zustimmung gefunden. Ich habe mich bemüht, in eingehender Untersuchung die Unhaltbarkeit dieser Argumentation nachzuweisen — wie ich glaube, mit Erfolg — im letzten Kapitel meines Schriftchens (S. 43–64), das die Überschrift trägt: „*Renaudins* patristisch-typologischer Beweis für den Offenbarungscharakter der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä.“

Jetzt gibt *Godts* in seiner Gegenschrift nicht bloß das patristisch-typologische Argument für die Corporalis assumptio preis, sondern er sucht die Auffassung zu propagieren, daß auch *Renaudin* diesem Argumente keine ernste Bedeutung zugemessen hätte.

Wie steht es damit in Wirklichkeit?

Schlagen wir *Renaudins* Buch „Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä“¹⁹ selbst auf, und da lesen wir S. 69 f.: „Hier dürfte nun der rechte Platz für die Frage sein, ob nicht Gott, abgesehen von den Konvenienzgründen und dem Zusammenhang der Lehre mit schon definierten Glaubenssätzen, in der Schrift diesbezüglich positive, formelle, wenn auch nur verschleierte Andeutungen gemacht hat. Hat er nicht etwa das Privileg Mariä prophetisch angekündigt? Hat er es nicht zum voraus geoffenbart? Nach unserer Ansicht ist dies der Fall, und von diesem Gesichtspunkte aus, der aber nicht der einzige ist, stützt sich also der Glaube der Kirche an die Assumptio auf die Autorität Gottes und ist also an sich schon ein Glaubenssatz. Um dies zu erhärten, müssen wir notwendig auf die Lehre der Theologen über zwei heute allzusehr verkannte Punkte verweisen: den typischen Sinn des Alten Testaments und die Autorität der Väter und Kirchenlehrer in Auslegung der Schrift“. Und nach einer sehr eingehenden Ausführung kommt *Renaudin* S. 88 zum Schluß: „Es ist also gewiß, daß die Typen der Assumptio, welche die Väter uns zeigen, die Bundeslade usw.,

¹⁷ Über den Beweis aus dem Engelsgruße (gratia plena) handelte ich in der „Theol. prakt. Quartalschrift“ 1921, S. 386 f., und 1925, S. 272, mit dem gleichen negativen Ergebnis.

¹⁸ Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung, die von einem deutschen Benediktiner gefertigt und durch den Apostolischen Protonotar J. Ev. Kleiser in Freiburg (Schweiz) 1904 herausgegeben wurde. Wir dürfen diese Übersetzung wohl als zuverlässig betrachten.

¹⁹ Vgl. Note 18. Die bei *Godts* S. 49 im Verzeichnis der Quellschriften aufgeführte Schrift *Renaudins* „La doctrine de l'Assomption de la T. S. Vierge. Sa définibilité comme dogme de foi divine catholique 1913, ist wohl eine Neuauflage der ersten französischen Ausgabe, welche die Unterlage der Freiburger Übersetzung von 1904 bildete. Die Ausgabe von 1913 ist mir erst durch *Godts* bekannt geworden und konnte von mir leider nicht eingesehen werden.

von Gott bestimmt waren, das Privilegium Mariä zu bezeichnen, und daß dieses in den Büchern des Alten Testamentes implicate geoffenbart ist.“ Und S. 93: „Man kann schwerlich annehmen, es fände sich eine solche Übereinstimmung (der Kirchenschriftsteller), wenn ihre Deutung dieser Typen nicht das Echo der Kirchenlehre und der allgemeinen Überzeugung des christlichen Volkes gewesen wäre. So stehen wir vor einem Akte des ordnungsmäßigen Lehramtes, das ebenso auf Unfehlbarkeit Anspruch zu machen berechtigt ist, wie die feierlichen Aussprüche des Papstes, wie das vatikanische Konzil.“ Und endlich S. 94: „Angesichts dieses einstimmigen Zeugnisses der Väter und selbst der Theologen, die in der Schrift Typen der Assumptio finden, . . . wird kaum ein einziger katholischer Theologe zu behaupten wagen, die leibliche Aufnahme Mariä sei in den heiligen Büchern nicht unter dem Schleier von Typen, an die Gott diese Bedeutung geknüpft, vorhergesagt.“

Allerdings hat *Renaudin* in der früher, im Jahre 1900 veröffentlichten Abhandlung „De la définition dogmatique de l'Assomption de la T. S. Vierge“ sich noch sehr zurückhaltend gegen die ersten Ansätze zu diesem „Beweis“ bei Buselli, Lana und Vaccari geäußert und erklärt, man könne aus den fraglichen Typen des Alten Testamentes noch weniger als aus den sogenannten Konvenienzgründen eine volle Sicherheit für den Offenbarungscharakter der Assumptio corporalis gewinnen. Aber in seinem größeren und später²⁰ erschienenen Werke hat er das typologische Argument weiter ausgebaut und zu einem, wie er vermeinte, auch für sich genommen, durchschlagenden Beweis ausgestaltet.

Aber richtig ist, daß wir auch mit dem patristisch-typologischen Beweis *Renaudins* fortan nicht mehr zu rechnen brauchen.

5. Ein neues, von manchen Theologen für peremptorisch gehaltenes Argument für die Definierbarkeit der Corporalis assumptio lieferte die Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Mariä. So ist bei *Schwane*, Dogmengeschichte der neueren Zeit (1890), S. 185, zu lesen: „Die Folgerungen für die leibliche Verklärung Mariä bald nach ihrem Tode sind damit (mit der dogmatischen Definition von 1854) von selbst gegeben.“

Ich habe diese Schlußfolgerungen in der „Theol. prakt. Quartalschrift“ 1921, S. 226—237, einer eingehenden Prüfung unterzogen und meine das gutfundierte Ergebnis erzielt zu haben, daß die dogmatisch feststehende unbefleckte Empfängnis Mariä wohl einen starken Konvenienzgrund für die Corporalis assumptio darstellt, daß aber letztere nicht als notwendige, evidente und unmittelbare Konsequenz der ersteren betrachtet werden kann. Auch andere Theologen²¹

²⁰ Die französische erste Originalausgabe trat 1902 an die Öffentlichkeit.

²¹ Darunter auch *Renaudin* in seiner kleinen Schrift „De la définition dogmatique de l'Assomption de la T. S. Vierge“ (Angers 1900), S. 30: „Unsere Liebe Frau hätte wohl Mutter Gottes werden und ohne Makel empfangen sein können, um doch die allgemeine Auferstehung, wie die übrigen Menschen, zu erwarten.“ Vgl. auch die größere Schrift *Renaudins*: „Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä“ (nach der Freiburger Übersetzung), S. 58 ff.

sind, wenn auch nicht auf ganz gleichem Wege, zu demselben Resultat gekommen.

6. In dem bedeutendsten der auf dem vatikanischen Konzil für die Dogmatisierung der Corporalis assumptio eingereichten Postulata, welches von nahezu 200 Konzilsvätern unterzeichnet war, spielten die sogenannten theologischen oder Kongruenzgründe eine Hauptrolle. Heute ist das Konvenienzargument in seinem Ansehen und Wert sehr gesunken. *R. Guardini* spricht in „Theologie und Glaube“ XIV (1922), 165, das scharfe Urteil aus: „Mit dem Schema ‚deciuit, potuit, ergo fecit‘ ließe sich schließlich jede Willkür beweisen.“ Vom Schreiber dieser Zeilen ist dieses Argument in der Abhandlung „Die Kongruenzgründe für die leibliche Himmelfahrt Mariä“ (Theol. prakt. Quartalschrift 1921, S. 381 bis 385) und später in dem Aufsatz „Der pseudoaugustinische Traktat De assumptione b. Mariae über die leibliche Himmelfahrt Mariä“ (ebenda 1924, S. 449—455) besprochen und festgestellt worden, daß die im genannten Traktate in vorzüglicher Weise dargelegten Konvenienzgründe für die Corporalis assumptio nicht über die Grenze der — wenn auch großen — Wahrscheinlichkeit hinausführen. Und auch in erster Reihe der Verteidiger der Definibilität der Corporalis assumptio stehende Theologen, wie *Renaudin* und *Mattiussi*, haben zugestanden, daß das Konvenienzargument, wenigstens in der herkömmlichen Fassung, nicht zur vollen, jeden Zweifel ausschließenden Gewißheit des Offenbarungscharakters der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä führen kann. *Mattiussi* hat darum im Anschluß an *Legnani* dem Kongruenzargument eine neue Fassung gegeben; aber auch diese neue, verbesserte Formulierung führt, wie in meinem Aufsatz „Die leibliche Himmelfahrt Mariä und der Glaube der Kirche“ dargetan ist (vgl. „Theol. prakt. Quartalschrift“ 1925, S. 265 f.), nicht zum Ziele, d. h. nicht zur vollen theologischen Gewißheit.

Aber selbst wenn das Konvenienzargument in der neuen Fassung von *Legnani* und *Mattiussi* zur vollen theologischen Gewißheit führte, würde es, wie auch *Godts* S. 92 zutreffend dartut, nicht die Dogmatisation der Corporalis assumptio fundamentieren können.

Die Conclusio des Konvenienzargumentes ruht nämlich mit einer seiner Prämissen auf dem bekannten Axiom: Decuit, potuit (Deus), ergo et fecit. Dieses Axiom ist aber nicht der göttlichen Offenbarung entnommen, sondern ein Produkt des natürlich menschlichen Erkennens. Ein Schlußverfahren, in dem ein bloßes Produkt des menschlichen Verstandes ein wesentliches Glied bildet, kann nach der gewöhnlicheren Ansicht der Theologen²² nicht zu einem wirklichen, formalen Glaubensakt führen, sondern nur zu einem theologischen Assens²³. Deshalb kann das Konvenienzargument nie für sich ausreichen, um

²² Vgl. *Chr. Pesch*, Praelect. dogm. VIII², 104, n. 260.

²³ *Suarez*, De fide disp. 3, sect. 11, n. 7: Revelatio tantum virtualis seu mediata non sufficit ad objectum formalis fidei, et consequenter assensus in illa fundatus cum iuvamine alicujus principii naturaliter evidentis non sufficit ad proprium assensum fidei, sed

einen formalen Glaubensakt an die leibliche Himmelfahrt Mariä zu ermöglichen, und daher auch nicht ausreichen für die angestrebte Dogmatisation, da es zu einem wesentlichen Teile ein menschliches Raisonement ist über und nicht aus der göttlichen Offenbarung.

7. *P. Godts* erklärt S. 30 seiner Streitschrift seine Enttäuschung darüber, daß in meiner von ihm bekämpften Broschüre nichts zu finden sei von den „anderen Grundlagen der Gewißheit und Definierbarkeit der ihm so teuren Lehrmeinung“, als da sind die „vollständige Übereinstimmung der Theologen, angefangen von den Anfängen der Scholastik“; weiterhin die „womöglich noch größere Übereinstimmung der über den ganzen Erdbereich verbreiteten Gläubigen“; und endlich das „moralisch allgemeine Zeugnis der Väter und kirchlichen Schriftsteller, die seit dem 6. Jahrhundert bis auf unsere Tage, wie um die Wette, das glorreiche Geheimnis verherrlicht haben“.

Ich meine, jeder etwas aufmerksame Leser meines Schriftchens wird sich über solche Kritik und solches Vermissen nicht wenig wundern. Denn das ist ja das Ziel dieser Arbeit gewesen — und ich vermeine, dieses Ziel in nicht ganz geringem Grade auch erreicht zu haben — nachzuweisen, daß von einer allgemeinen Glaubensüberzeugung, von einer allgemeineren *fides dogmatica* bezüglich der *Assumptio corporea* weder bei den Theologen noch beim christlich-katholischen Volke, noch bei den Vätern und kirchlichen Schriftstellern in irgendeiner Epoche der Kirchengeschichte die Rede sein kann. Was etwa noch fehlte, dürfte durch die in der „Theol. prakt. Quartalschrift“ (1925) veröffentlichte Abhandlung „Die leibliche Himmelfahrt Mariä und der Glaube der Kirche“ in ausreichendem Maße nachgeholt sein.

Hiermit glaube ich die kritische Revue über die „neuen peremptorischen Argumente“ für die Definierbarkeit der *Corporalis assumptio b. Mariae* beschließen zu dürfen.

IV.

In dem Vorwort zu meinem Schriftchen (S. 4) habe ich die Frage der Definierbarkeit der *Corporalis assumptio* als „noch lange nicht spruchreif“ erklärt. Die Gegenschrift *P. Godts'* sowie die Remonstrationen von anderer Seite haben mich in dieser Überzeugung nicht erschüttern können.

Im Gegenteil!

1. Und eben darum ist mir nach wie vor das ungestüme Drängen in der Bewegung für die dogmatische Definition der vorzeitigen Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt der Gottesmutter, „namentlich das Hineintragen der Propaganda für die Dogmatisation dieser Lehre in weniger berufene Laienkreise,

tantum ad theologicum. (Die Theorie des spanischen Theologen Marin-Sola, daß die Kirche auch bloß theologische Schlußfolgerungen dogmatisch definieren kann, und diese definierten Schlußfolgerungen von den Gläubigen *fide divina* zu glauben seien, ist noch zu neu und zu bestritten, als daß ihr in unserer Frage eine ausschlaggebende Rolle zugebilligt werden könnte.)

bei denen man eine tiefere Einsicht in die Frage kaum voraussetzen darf, die unmöglich die in der Sache liegenden theologischen Schwierigkeiten hinreichend überschauen können“, sehr antipathisch.

Ich stehe mit diesem Empfinden nicht allein. So schreibt *P. M. Reichmann S. J.* in einer kurzen empfehlenden Anzeige meines Schriftchens in den „Katechetischen Blättern“ 1921, Nr. 11/12: „Der bekannte Verfasser macht in seiner vorzüglichen Schrift auf Bedenken und Schwierigkeiten aufmerksam, die nach seiner Auffassung bezüglich der Definierbarkeit der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter bestehen. Er warnt mit Recht, Laienkreise mobil zu machen für Petitionen um Dogmatisation.“

P. Godts unterstellt mir S. 16 die Ansicht, daß die Beschäftigung der Laien mit theologischen Fragen überhaupt im Prinzip zu verurteilen sei.

Das ist durchaus nicht meine Meinung. Ich halte nur das Hineintragen der Propaganda für dogmatische Entscheidungen „in weniger berufene Laienkreise“ für inkonvenient. Laien mit hinreichender theologischer Vorbildung — wie es die von *Godts* beispielsweise angeführten August Nicolas, Joseph de Maistre, Louis Veuillot, Leopold von Stolberg und Joseph Görres waren — wollte und will ich die Beteiligung an der Diskussion theologischer Fragen keineswegs versagt wissen.

Aber in der gegenwärtigen Dogmatisationsbewegung handelt es sich um die Beiziehung der katholischen Laienwelt en masse, um die Massenmobilmachung des katholischen Volkes. Gegen diese wendet sich unsere Antipathie aus den oben angeführten Gründen.

Gewisse Beispiele aus der Kirchengeschichte, auf die sich *Godts* S. 16 f. beruft, wie, daß Laien den Patriarchen Nestorius von Konstantinopel wegen häretischer Äußerungen während der Predigt unterbrachen, daß „das Volk seinen Hirten exkommunizierte“, dürften doch als wenig vorbildlich erscheinen für reguläre Zeiten und Verhältnisse. Ebenso stellt der Hinweis auf den „bonsens des masses“ und den „instinct divin“ der katholischen Laien, welcher eher als ein theologisches Raisonement erfüllen und erkennen lasse, „was gegen die Herrlichkeit der Lieben Frau angehe“, ein sehr gefährliches Prinzip für die Praxis dar.

2. S. 31 und 90 beruft sich *Godts* auf das augustinische Wort: Amare videre est. Gewiß schärft die Liebe die Sehkraft, aber andererseits kann auch die Liebe und die übertriebene, vom nüchternen Denken und Urteilen nicht kontrollierte Pietät auch die Augen blenden, daß sie etwas übersehen, was in der Wirklichkeit der Beachtung wert ist und dessen Beachtung manchmal recht notwendig wäre, und dafür etwas sehen, was in der Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Auch die Tugend der Pietas kann die Zügelung durch den nüchternen, vom Glauben erleuchteten Verstand, durch die Prudentia nicht entraten. Bezüglich der Mariologie liefert die Kirchengeschichte hierfür hinreichende Beispiele.

S. 30 bemerkt *P. Godts* zur Kritik meines Schriftchens: „Der Autor stellt

sich nicht in die Reihe der glühenden (ardents) Mariologen, die sich zur Devise bekennen: De Maria numquam satis; oder, De Deipara totum, quod est optimum.“ Was von dieser „Devise“ zu halten ist, sagen uns theologische Autoritäten, wie Gerson, Petavius und Raynaud, an den von mir in der „Theol. prakt. Quartalschrift“ 1921, S. 388, und 1925, S. 272, zitierten Stellen. Ich wiederhole auch hier das Wort: Eine absolut beste Mutter Gottes gibt es nicht und kann es ebensowenig geben als eine absolut beste Welt. Die wirklichen Vorzüge und Privilegien der seligsten Jungfrau und Gottesmutter dürfen nicht à priori konstruiert, sondern müssen aus der göttlichen Offenbarung konstatiert und bewiesen werden.

3. Bezüglich der marianischen Kongresse, der internationalen sowohl als der regionalen, welche die Zentralherde für die Dogmatisationsbewegung darstellen, betont *Godts* S. 18, daß ein „sehr beträchtliches Element von Priestern und Ordensleuten an der Seite eines frommen Laienelements“ an denselben teilnimmt.

Dabei bleibt jedoch bestehen, daß das fromme Laienelement die überwiegende Mehrheit, das Gros der Teilnehmerschaft stellt, und der Zweifel darf wohl gestattet sein, ob eine derartig zusammengesetzte Versammlung das richtige Forum ist, um vor ihm schwierige theologische Kontroversen zum Austrag zu bringen und Dogmatisierungen vorzubereiten. Die sonstigen guten Zwecke und guten Früchte dieser Kongresse sollen dabei unangetastet bleiben.

Godts betont ferner a. a. O., daß die marianischen Kongresse „allzeit präsiert, geführt und kontrolliert werden von hervorragenden Theologen (sommités théologiques)“.

Wir geben es gerne zu, daß wirklich erstklassige theologische Kräfte auf den bisherigen marianischen Kongressen mitgewirkt und sehr schätzbare Arbeiten daselbst zum Vortrag gebracht haben. Aber was wir beanstanden, das ist die Einseitigkeit, womit daselbst, was die Dogmatisationsfragen anbetrifft, gearbeitet wird. Das Pro mag ja daselbst ausgezeichnete Vertretung finden, aber das Contra hat keine entsprechende Vertretung, eine kontradiktorische Behandlung der betreffenden Kontroversfragen findet nicht statt, die Wage steht nicht „aequali lance“. Die so sehr einseitig informierten und bearbeiteten Nichttheologen fassen dann die von ihnen gewünschten und ihnen angetragenen, auf die Dogmatisation gerichteten, ihren religiösen Gefühlen und ihrer Verehrung für die Gottesmutter sympathischen Beschlüsse. Hierin liegt die Inkonvenienz, auf die ich im Vorwort zu meinem Schriftchen hindeuten wollte.

Psychanalyse und Seelsorge.

Von Privatdozent Dr. theol. Theodor Müncker, Bonn.

Vor einem Menschenalter¹ wurde von den Wiener Ärzten *Jos. Breuer* und *Sigmund Freud* zur Beseitigung seelischer Störungen ein Heilverfahren angewandt, das in seiner weiteren Ausgestaltung den Namen „Psychanalyse“ erhielt und bald allen Kreisen, für welche seelische Störungen von irgendwelchem Belange sind, wie Irrenärzten, Erziehern, Juristen, Philosophen und Theologen, zu einer leidenschaftlichen Stellungnahme Anlaß gab. „Psychanalyse“ wurde zu einem Schlagwort, an dem sich die Geister schieden. Das Verfahren war zu neu, um richtig gewürdigt zu werden; und so wurde eine Angelegenheit rein wissenschaftlicher Erörterung, Erforschung und Bewährung zu einem Kampfgegenstand, der um so schärferen Widerspruch hervorzurufen imstande war, als das Verfahren mit psychologischen Vorstellungen und weltanschaulichen Gedanken verfilzt wurde, die allerdings Ungeheuerlichkeiten darstellen. So machte es sich die Kritik leicht, mit dem psychologischen und philosophischen Unterbau auch das ganze Heilverfahren, das gleichzeitig auch eine Forschungsmethode ist, abzutun. Ja, die unglückliche Verquickung methodologisch streng zu scheidender Dinge ließ die psychanalytische Bewegung — denn von einer solchen kann man seit 1907 sprechen², weil da die internationale Verbreitung einsetzte — bald in „Sekten“ zerfallen, die sich gegenseitig mit einem Eifer bekämpften, der an die heftigsten Erregungen früherer Religionsstreitigkeiten erinnert. Zwei Hauptströme sind es, in welche die psychanalytische Flut sich geteilt hat, gekennzeichnet durch die Namen *Freud* und *Adler*, und jede der beiden Richtungen glaubt ihre Stellung nur in der übertriebenen Betonung eines jeweils nur einseitig geschauten Wahrheitsmomentes sichern zu können. Trotz einer groß aufgezogenen Anpreisungskunst konnten die Lehren der genannten Männer sich noch nicht allgemeine Anerkennung erwerben, ein psychologisch verständlicher Grund mehr, die Einseitigkeiten zu steigern. Und dennoch hat sie immer mehr an Boden gewonnen. Hielt sich die Fachpsychiatrie anfänglich stark ablehnend zurück, so drängte ein Umschlag in der inneren Entwicklung dieser Wissenschaft, die am Ende des vorigen Jahrhunderts noch stark materialistisch eingestellt war, immer mehr dazu, die seelische Bedingtheit vieler seelischer Erkrankungen erkennen zu lassen. Das führte notwendig zu einer vorurteilsfreieren Beurteilung der Psychanalyse. *E. Michaelis* gibt die Sachlage richtig wieder, wenn er schreibt, daß „die völlige Ablehnung der ganzen Richtung als ‚psychische Epidemie‘, wie sie unter dem Eindruck tatsächlicher

¹ Das für die Geschichte der Psychanalyse grundlegende Werk ist: *J. Breuer* und *S. Freud*, Studien über Hysterie, Leipzig-Wien 1895.

² *S. Freud*, Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, Leipzig-Wien-Zürich 1924, 28 ff. — Vgl. auch *A. Willwoll*, Über Psychoanalyse und Individualpsychologie, Stimmen der Zeit, CXI (1926), 402 ff.

Auswüchse und gewisser zu klärender Eigenheiten etwa von *Hoche* (Medizinische Klinik 1910) geschah, wissenschaftlich kaum noch Anhänger finden dürfte³“. Bezeichnend ist das Urteil *O. Bumkes*, des jetzigen Inhabers des Münchener Lehrstuhls Kraepelins, der gerade mit Rücksicht auf die Kriegserfahrung die Bedeutung des Erlebnisses als Anlaß krankhafter Veränderungen des Seelenlebens betont, wodurch auch eine Neueinstellung gegenüber den Anschauungen Freuds herbeigeführt worden sei. „Auch wer alle Lehrsätze dieser sich sehr dogmatisch gebärdenden Richtung ablehnt, wird nicht leugnen können, daß sie als Sauerteig gewirkt hat, und daß auch ihre erbittertsten Gegner (zu denen Freud mich sicherlich auch rechnen würde) viel mehr durch sie beeinflusst sind, als aus gelegentlichen grundsätzlichen Bemerkungen geschlossen werden könnte. ‚Wir schelten alle über Freud‘, hat während des Krieges einmal ein Forscher geschrieben, ‚und bewegen uns doch alle in seinen Gedankengängen‘. In der Tat wäre die ganze Auffassung der Kriegshysterie ohne Freud nicht möglich gewesen⁴.“ *A. Kronfeld*, der die theoretischen Grundlagen der psychoanalytischen Lehre mit einem ungemein tiefen erkenntniswissenschaftlichen Rüstzeug angegriffen hatte⁵, gibt in seinem Buche „Psychotherapie“⁶ eine Würdigung der Psychoanalyse, die sich von den Einseitigkeiten und Übersteigerungen Freuds fernhält, den Wahrheitsmomenten aber völlig Rechnung trägt. Kürzlich hat er ausdrücklich betont, sich durch vorurteilslose Hingabe an die Analyse von dem Zutreffen all der mannigfachen Tatbestände, welche die Freudsche Lehre behauptet, zum mindesten bei Neurotikern, Perversen und Sexualneurotikern überzeugt zu haben⁷. Somit läßt sich der früher gegen die Psychoanalyse erhobene Einwand, daß die Fachpsychiatrie der Hochschulen die Richtung gänzlich abweise, nicht aufrechterhalten. In dieser Hinsicht „bedeutet es viel, wenn bedeutende Forscher, wie *Bleuler*, *Pötl*, *Schilder*, *L. Binswanger* und, in weniger weitgehender Weise, auch *Prinzhorn*, *Kretschmer*, *Reiß*, *Storch* sich immer mehr dem Boden der Analyse genähert haben⁸“. Bei dieser Haltung der unmittelbar beteiligten Fachkreise erheischen die Forderungen der Analytiker, ihre Ergebnisse für die Erziehung und selbst die Seelenführung nutzbar zu machen, wenigstens eine Auseinandersetzung seitens der Erzieher und Seelsorger. Dringlicher wird diese Erörterung, wenn sogar das neue Verfahren der Analyse diesen Kreisen als Hilfsmittel für ihre Aufgabe in die Hand gegeben werden soll. Die

³ *E. Michaelis*, Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse, Leipzig 1925, 1.

⁴ *O. Bumke*, Neuere Methoden in der Psychologie, in *C. Adam*, Die Psychologie und ihre Bedeutung für die ärztliche Praxis, Jena 1921, 131. — *Ders.* Das Unterbewußtsein, eine Kritik, Berlin 1922, 43 f.

⁵ *A. Kronfeld*, Über die psychologischen Theorien Freuds und verwandte Anschauungen, Arch. f. d. ges. Psych. XXII (1912), 130—248.

⁶ *A. Kronfeld*, Psychotherapie², Berlin 1925.

⁷ *A. Kronfeld*, Sexualpsychopathologie in *G. Aschaffenburgs* Handbuch der Psychiatrie, spezieller Teil, VII/3, Leipzig-Wien 1923, S. 34.

⁸ *Kronfeld*, a. a. O.

Bedeutung der hier vorliegenden Frage wurde auf protestantischer Seite schon lange erkannt. Der Züricher Pfarrer und Seminaroberlehrer *O. Pfister* empfahl sie bereits 1909 als seelsorgerliches Hilfsmittel⁹; auf Fachkonferenzen für Mediziner und Theologen (Oktober 1924 in Hephata bei Treysa; September 1925 in Blankenburg in Thüringen; Oktober 1926 in Berlin) werden regelmäßig einschlägige Fragen behandelt, deren literarischer Niederschlag die von *Dr. Karl Schweitzer* herausgegebene Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger“ enthält¹⁰. Das Berechtigte der Freudschen Methode, aber auch die Ablehnung seines falschen Systems kommt ebenso zum Ausdruck, wie Gedankengänge Adlers nutzbar gemacht werden. Die Spreu vom Weizen zu sondern und die echten Wahrheitskörner der analytischen Bewegung zu sammeln und auszuwerten, bemühen sich seit mehreren Jahren auch auf katholischer Seite Ärzte und Seelsorger. Auch hier fanden einführende und stellungnehmende Kurse statt, z. B. mehrere in Homburg v. d. H.¹¹, Salzburg, Kevelaer¹², Karlsruhe¹³, und Moraltheologen

⁹ *O. Pfister*, Psychanalytische Seelsorge und experimentelle Moralpädagogik in protest. Monatsheften 1909; die psychanalytische Methode, Leipzig 1913; Was bietet die Psychoanalyse dem Erzieher?, Leipzig 1917,² 1923. Analytische Seelsorge, Göttingen 1927.

¹⁰ „Arzt und Seelsorger“, Friedrich Bahn, Schwerin i. Meckl., seit 1926 bereits 11 Hefte: will das gesamte Grenzgebiet von Leib und Seele behandeln und beschäftigt sich eingehend auch mit den psychanalytischen Richtungen. — Im gleichen Verlag erschien neuerdings das analytisch orientierte Buch: Seelenkunde der weiblichen Jugend, 1927, herausgegeben von *G. Füllkrug*, s. a. *C. Haeberlin*, Geschlechtsnot und Seelsorge, Gotha 1927.

¹¹ Der Niederschlag ist in dem Schrifttum von *Rhaban Liertz* enthalten: *Rh. Liertz*: Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben bei Kindern und Erwachsenen, München 1923, ⁵1926; Harmonien und Disharmonien des menschlichen Trieb- und Geisteslebens, München 1925; Seelenkundliches zum Charakterbilde König Ludwig II. von Bayern, zugleich ein Beitrag zur krankhaften Entartung des Ichtriebes in Narzissmus, Zeitschrift f. Psychiatrie, LXXXII (1926); Ludwig II., König von Bayern, Habelschwerdt, 1925; — Über das Schuldgefühl, Habelschwerdt 1924. — Grundlegend ist vor allem: Über Seelenaufschließung, ein Weg zur Erforschung des Seelenlebens, Paderborn 1926; für den Seelsorger besonders belehrend: Erziehung und Seelsorge, ihr Gewinn aus seelenaufschließender Forschung, München 1927. — Vor den Toren der Ehe. Ein Buch für alle, die das Glück der Ehe suchen, Recklinghausen 1927.

¹² Religion und Seelenleiden I, Vorträge der Sondertagung des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker in Kevelaer, hrsg. von *W. Bergmann*, Düsseldorf 1926. — Religion und Seelenleiden II, hrsg. von *W. Bergmann*, Düsseldorf 1927.

¹³ Hier sprach *R. Allers*, der auch in der theologischen Fakultät Wien pastoralmedizinische Vorträge hält, bekannt durch seinen Beitrag: Über Psychoanalyse, 16. Beiheft zur Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie, Berlin 1922; — *ders.*, Psychologie des Geschlechtslebens in *Kafkas* Handbuch der vergleichenden Psychologie, 3. Bd., München 1922, 333—503; *ders.*, Charakter und Ausdruck, ein Versuch über psychoanalytische und individualpsychologische Charakterologie in *E. Utitz*, Jahrbuch der Charakterologie, I. Bd., Berlin 1924, 1—40. *Ig. Erhard*, Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden, Herder 1925, ein wegen seiner leichten Verständlichkeit als erste Einführung in die Tiefenpsychologie zu empfehlendes Buch.

wie *Fr. Keller* und *J. Klug* wiesen auf die Bedeutung des neuen Behandlungsweges und der erzielten Forschungsergebnisse nachdrücklich hin¹⁴.

Im folgenden soll gezeigt werden, wie weit die psychanalytische Forschung und das ihr zugrundeliegende Heilverfahren, für welches *Rhaban Liertz* das deutsche Wort „Seelenaufschließung“ vorschlägt, für den Seelsorger, dem gleichzeitig ja auch erzieherische Belange obliegen, von Bedeutung ist. Eine solche Würdigung im Rahmen eines Artikels kann natürlich nur wesentliche Züge und Gesichtspunkte herausstellen und Hinweise geben, um ein tieferes Eindringen zu erleichtern und die gerade auf diesem Gebiete so leicht möglichen Irrwege kenntlich zu machen und zu versperren. Der Kampf um die Psychoanalyse ist nur dem voll verständlich, der die Geschichte des Verfahrens, die angewandten Begriffe und die eingeschlagenen Richtungen kennt. Seine Schlichtung läßt sich nur erwarten, wenn das psychologisch Berechtigte des Verfahrens reinlich von den einseitigen Übertreibungen, den unwissenschaftlichen Verallgemeinerungen und den weltanschaulich unhaltbaren Einschlügen des unterbauten Systems getrennt werden kann. Ist eine solche scharfe Scheidung wirklich möglich, dann ergibt sich auch für Erziehung und Seelsorge die Aufgabe, die wirklich wertvollen Ergebnisse der Forschung in den Dienst der seelsorgerlichen Arbeit zu stellen. Daß die hier vorliegenden verheißungsvollen Ansätze nicht verkümmern dürfen, dazu mahnte auf der ersten Kevelaerer Tagung der Karlsruher Pfarrer *Dr. Stumpf*: „Nicht nur kritisieren und aburteilen, sondern in kritischem Mitarbeiten die Wahrheit aus den Verschlingungen des Irrtums und Vorurteils erlösen und damit neue schöne Wege alter Gutenhirtenarbeit zu erschließen, muß unsere heilige gemeinsame Aufgabe sein¹⁵.“

Wir geben:

1. eine Darstellung des psychanalytischen Verfahrens sowie des zugrundeliegenden psychologischen Systems Freuds^{Kr} unterziehen
2. Verfahren und System der Kritik, würdigen
3. die durch A. Adler erfolgte Weiterbildung der analytischen Bewegung und ziehen
4. die Folgerungen, die sich aus einer methodisch gesicherten seelenaufschließenden Forschung für die heilende und führende Tätigkeit des Seelsorgers ergeben.

I.

Es bedeutete eine Forschererkenntnis ersten Ranges, als im Anfang der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts im Gegensatz zu den damals herrschenden materialistischen Anschauungen der berühmte Pariser Nervenarzt *Charcot* die Lehre aufstellte, daß die Hysterie eine seelisch entstandene, durch

¹⁴ *Frz. Keller*, Seelenaufschließende Forschung im „Das neue Reich“ VIII, (1926), Nr. 30, 631. *J. G. Klug*, Die Tiefen der Seele, Paderborn 1926, 79—100; 166—170; 179 f.

¹⁵ Religion und Seelenleiden I, 233.

Vorstellungen hervorgerufene Krankheit sei. Im Anschlusse an Charcotsche Gedankengänge versuchte Ende des genannten Jahrzehnts *J. Breuer*, hysterische Erscheinungen mit Hilfe der Hypnose zu beseitigen. In diesem Verfahren liegt die Wurzel zur späteren Psychoanalyse. *Breuer* und *Freud* schufen damals in gemeinsamer Arbeit bereits eine Reihe der kennzeichnenden psychoanalytischen Begriffe¹⁶. Ein Beispiel *Breuers* entwickle das mit dem Verfahren Gemeinte:

Einer Kranken, die an einer Reihe von hysterischen Störungen litt, war es ohne ersichtlichen Grund plötzlich unmöglich geworden, zu trinken, trotz der intensiven Hitze, die damals herrschte, und trotz großen Durstes, unter dem sie litt. Sie nahm das ersehnte Glas Wasser in die Hand, aber so wie es die Lippen berührte, stieß sie es weg. Sie lebte nur von Obst und Melonen und dergleichen, um den qualvollen Durst zu mildern. In der Hypnose, die den Umfang des Bewußtseins zu erweitern und vergessene Erinnerungen zu wecken vermag, wurde die Ursache der Hemmung entdeckt. Mit allen Zeichen des Abscheues erzählte die Dame, sie sei einmal auf das Zimmer ihrer englischen Gesellschafterin, gegen die sie überhaupt eingenommen war, gekommen und sei Zeuge gewesen, wie deren kleiner Hund, „das ekelhafte Tier,“ aus einem Glase getrunken habe. Aus Höflichkeit habe sie nichts darüber gesagt und den Ekel und Ärger unterdrückt. Energisch gab die Patientin ihrem steckengebliebenen Abscheu Ausdruck, verlangte zu trinken, trank ohne Hemmung eine große Menge Wassers und erwachte aus der Hypnose mit dem Glas an den Lippen. Die Trinkstörung war beseitigt¹⁷.

Zweierlei ist hier bemerkenswert. Erstens: Im normalen Wachbewußtsein wußte die Kranke nichts von der Ursache der Trinkstörung. Aus Höflichkeit war das peinliche Erlebnis „verdrängt“, vom Bewußtsein „abgespalten“, „unbewußt“ geworden. Es wird sich seiner nicht mehr erinnert. Damit ist der Ekelaffekt jedoch seelisch noch nicht erledigt. Er macht sich vielmehr in seiner ganzen Kraft geltend, wenn irgend etwas an den „abgespaltenen Komplex“ erinnert. Das Ekelgefühl heftet sich an die Vorstellung eines jeden Trinkgeschirres, auch wenn es sich um ganz saubere Gläser handelt, und macht sich in der unüberwindlichen Abneigung, Wasser zu trinken, geltend. So tritt eine seelische Hemmung und Sperrung ein. Deshalb wirken solche Affekte so störend, weil sie sich an Vorstellungsgebilde knüpfen, zu denen sie verständlicherweise in gar keiner Beziehung zu stehen scheinen. Das ganze Verhalten wirkt unvernünftig, und doch führen keine Vernunftgründe zur Überwindung dieser sogenannten „eingeklemmten Affekte“. Zweitens: Wenn aber das verdrängte Erlebnis bewußt gemacht und der „zurückgestaute Affekt“ zur Auswirkung kommt, die Affektenergie ihre naturgemäße Erledigung durch „Abfuhr“ findet,

¹⁶ Der von Freud stammende Ausdruck Psychoanalyse ist sprachlich falsch gebildet, er müßte lauten Psychanalyse und findet in dieser Form auch meist Verwendung.

¹⁷ *Breuer-Freud*, Studien über Hysterie, Leipzig-Wien 1895; zitiert nach der dritten, unveränderten Auflage 1916, 26 f.

der Affekt „abreagiert“ wird, schwindet die Hemmung und es tritt seelische Ausgeglichenheit ein. Denn das zuerst unterdrückte Erlebnis läßt sich jetzt in das bewußte Erleben störungsfrei einordnen. So machten *Breuer* und *Freud* die grundlegende Beobachtung, daß Ausfüllung der Erinnerungslücken durch Bewußtmachung des Verdrängten und Entladung der aufgestauten Affekte hysterische Krankheitszeichen zur Heilung zu bringen vermochten. Dieses Verfahren bezeichneten sie als die psychokathartische Methode¹⁸. Damit war der Grundstein zum späteren psychanalytischen Lebenswerk Freuds gelegt. Da das hypnotische Verfahren zur Erschließung des Unbewußten in manchen Fällen auf Schwierigkeiten stieß, es zudem nötigte, das Bewußtsein in einen Ausnahmezustand zu versetzen, strebte Freud nach einem gleichwertigen oder noch besseren Verfahren, um zu gleichem Heilerfolge zu kommen. Diese Bemühungen führten zur Psychoanalyse, und zwar zunächst zur Methode der freien Einfälle. Der dem Anblicke des Arztes entzogene, in eine bequeme Rückenlage gebrachte Kranke, der alle Ablenkung und Muskelanstrengung zu meiden hat, gibt eine genaue Erzählung seiner Krankengeschichte. Vorher wird er aufgefordert, alles das zu sagen, was ihm durch den Kopf geht, auch wenn es ihm unsinnig oder widersinnig erscheint. Vor allem darf kein Gedanke oder Einfall darum ausgeschlossen werden, weil er beschämend oder peinlich sei. Gerade solche störend empfundenen und gewöhnlich beseitigten Gedanken sind für Freud die wichtigste Spur, um auf verdrängte Erlebnisse zu stoßen. Denn gerade die bei ausgesprochenen Hysterikern zweifellos aufgewiesene Neigung, Peinliches abzuspalten, hindert auch bei den freien Einfällen selbst Normaler, daß gerade die unlustbetonten Erlebniszusammenhänge — *Jung* nennt sie seelische Komplexe — wieder erinnert werden, deren Erledigung Befreiung und Lösung bringen würde. Wird der Komplex angeklungen, so macht sich ein „Widerstand“ gegen die Bewußtmachung geltend, und es tritt eine Stockung im Ablauf der Einfälle ein. Hier hat nun die Arbeit einzusetzen, die in der Reihe der freien Einfälle entstandene Lücke durch angestrenktes Nachdenken trotz des Widerspruches der Kritik und des verspürten Unbehagens auszufüllen. Gerade in dem Widerstand erkennt Freud das gleiche Verhalten der Seele, das die Verdrängung herbeigeführt hat, indem sie aus einem gewissen Selbstschutz das Verdrängte nicht aufkommen lassen und damit seine Abfuhr, Erledigung und Verarbeitung verhindern will. So ist der Widerstand nach Freud eine stets sich erneuernde Verdrängung, daher führt nur beharrliches Nachdenken an den Stellen, wo der Widerstand spürbar wird, zum Auftauchen des Verdrängten. Außer dem Verfahren der freien Einfälle kommen als weitere Zugänge zum Unbewußten die planlosen, unbeabsichtigten Handlungen, die sogenannten Fehlleistungen, wie Versprechen, Vergreifen und andere, in Betracht. Freud geht von der Tatsache aus, daß bei einem plötzlichen Nachlassen

¹⁸ Die kathartische Methode ist von *L. Frank* (Zürich) weiter ausgestaltet worden: *L. Frank, Affektstörungen*, Berlin 1913.

der Aufmerksamkeit „eine Schwächung der niederhaltenden Kräfte, eine Verminderung der Verdrängungsenergie¹⁹“ einsetzt, so daß das Verdrängte wieder zum Vorschein kommt.

Da die Aufmerksamkeitsspannung besonders im Schlafe nachläßt oder ganz ausgeschaltet wird, kommt auch hier das Verdrängte leichter zutage. Darum sind für Freud die Träume ein willkommener Anlaß, unbewußten Komplexen nachzugehen. Denn gerade in Schlaf und Traum sucht alles seelisch Nicht-erledigte nach einer Befreiung. Freilich wirken auch in diesen Zuständen die das Unangenehme instinktiv verdrängenden Kräfte und bewirken, daß auch im Traume das Verdrängte nicht in seiner ursprünglichen Erlebnisunmittelbarkeit, sondern in symbolischer oder entstellter Form auftritt. Die analytische Schule will aber gerade hier bestimmte Gesetzmäßigkeiten bzw. typische Erscheinungen erkannt haben, deren Kenntnis die Symbole und Entstellungen, die sich als sogenannte Verdichtungen oder Maskierungen zeigen, aufzulösen vermag und zu den verdrängten Erlebnissen führt.

Um die Tatsache der Verdrängung und des Widerstandes besser zu verstehen, bedarf die Frage der Erörterung: Welche seelischen Inhalte unterliegen bzw. können diesen Verdrängungen unterliegen und setzen dann ihrer Bewußtmachung den kennzeichnenden triebhaften Widerstand entgegen? Es wurde schon angedeutet, daß es sich um peinliche oder doch unangenehme Erlebnisse handelt. Dieser Charakter kommt all den Erlebnisgehalten zu, welche mit bestimmten Grundhaltungen und Belangen der Persönlichkeit unvereinbar sind. Daher können der Verdrängung alle Wünsche, Neigungen und Strebungen verfallen, die den logischen, ästhetischen, sittlichen und religiösen Bedürfnissen des Menschen widerstreiten. Dazu gehören Abneigungen, Ärger über jemand, Haß Einstellungen und daraus sich ergebende Wünsche, wie z. B. Todeswünsche gegen Eltern und Lehrer, aber auch alle Strebungen des Begehrens, demnach auch erotische und sexuelle Wünsche. Alle solche Wünsche können, wenn sie im Widerstreit zu sittlichen Forderungen stehen, der Verdrängung unterliegen, müssen es aber nicht. Es gibt nämlich drei Möglichkeiten, wie man sich zu solchen Strebungen verhalten kann, deren Erörterung Licht auf den Verdrängungsvorgang zu werfen imstande ist.

Erstens: Man läßt den genannten Neigungen und Trieben freien Lauf. Der Lebenstrieb wird einfach durchgesetzt, Hunger und Durst, aber auch der sich meldende Sexualtrieb einfach befriedigt, der mit uns im Wettbewerb stehende Mensch einfach beiseitegeschoben. Hier kommt es freilich nicht zu einer Stauung und Verdrängung der Triebenergie. Doch erhebt nicht allein das christlich-sittliche Bewußtsein, sondern jede vernünftige, übervitale Werte anerkennende Sittlichkeit gegen eine solche Art der Lösung kraftvollen Einspruch; denn hier wird alle Sittlichkeit von Grund auf zerstört. Naturalistisch gesinnte Psycho-

¹⁹ P. Schilder, Medizinische Psychologie, Berlin 1924, 146.

therapeuten, die sich auf diesen Standpunkt stellen und die durch ihre Arbeit gehobenen Komplexe in dieser Form zum Abreagieren bringen wollen, verkennen die Macht der geistigen Werthaltungen des Menschen, insbesondere die des Gewissens. Wo das Gewissen nicht ganz erstorben ist, führt alle bewußte Triebbetätigung des egoistischen Menschen leicht zur Unterdrückung der Gewissensäußerungen und schafft selbst neue Verdrängungen, die krankmachend wirken können.

Der zweite Weg, Herr über widerstreitende Wünsche und Neigungen zu werden, ist der der Triebsublimierung, der Triebveredelung oder Trieberhöhung. In jedem Trieb steckt ein gewisses Maß von Energie, das in die Gesamtstruktur der Persönlichkeit eingegliedert ist und damit ihrer Herrschaft in gewissem Umfange untersteht. Alle sittliche Erziehung und religiös bestimmte Askese arbeitet darauf hin, durch Selbstbeherrschung eine Triebveredelung herbeizuführen und die Kräfte des Trieblebens den sittlichen Aufgaben und Zielen unter- und einzuordnen.

Eine dritte Möglichkeit, zu den Trieben Stellung zu nehmen, ist die der Verdrängung. Die mit bestimmten Lebensidealen — meist sind es sittliche, brauchen es aber nicht zu sein — als unvereinbar erkannten Triebregungen werden geistig nicht verarbeitet, ihre Kraft wird nicht zur Verwirklichung anderer Aufgaben umgeleitet. Auch eine ruhige Ablenkung und Hinlenkung des geistigen Blickes auf edle Wertziele wird nicht versucht, vielmehr findet eine krampfhaftige Blickabwendung oder eine gewaltsame Rückstauung der als unliebsam empfundenen Triebkräfte statt. Dadurch werden diese nicht vernichtet, auch kommt es nicht zu zweckmäßiger Verwendung, vielmehr vollzieht sich eine Rückstauung, eine Verdrängung ins Unbewußte. Meist wird diese Verdrängung eine spontane sein aus dem Bestreben heraus, das Unliebsame abzuschütteln. Aber eine völlige Verdrängung findet oft nicht statt, vielmehr vollzieht sich, bildlich gesprochen, eine Trennung von Trieb und Vorstellung, wobei dann nur die Vorstellung verdrängt wird. Im oben angeführten Beispiel wird der Ärger über die Gesellschafterin sowie der Abscheu vor dem Hund, Triebhaltungen, die aus Höflichkeit nicht „abreagiert“, die aber auch nicht aus ethischen Gründen verarbeitet und überwunden wurden, auf Grund der besonderen hysterischen Veranlagung verdrängt; doch gelingt die Verdrängung nicht vollständig, sie bezieht sich nur auf das auslösende Erlebnis, indem das Geschaute aus dem Bewußtsein herausgedrängt wird; der Affekt selbst aber bleibt erhalten und „heftet sich“ jedesmal an die Vorstellung eines Trinkglases, so daß die Kranke trotz starken Durstes nicht trinken kann. Freud redet von einer „Verschiebung“ der Affektenergie, die zu einer Zwangsbesetzung führt, so daß eine seelische Hemmung die Folge ist.

In anderen Fällen führt der Verdrängungsvorgang zur Bildung von Ersatzformen. Solche Ersatzformen sind z. B. die Zwangsvorstellungen. Eine etwa fünfzigjährige Frau leidet von Zeit zu Zeit, wenn sie ein Messer erblickt, an der mit starken Angstgefühlen verbundenen Zwangsvorstellung, sie müsse mit

diesem Messer eine in der Nähe befindliche Person erstechen. Eine Analyse zeigte, daß sie im Alter von etwa fünf Jahren einmal dem unsittlichen Angriff eines wesentlich älteren Bruders ausgesetzt war. Damals stieg in ihr der Wunsch auf, ein Messer zu nehmen und sich des aufdringlichen Bruders zu entledigen. Mit wachsendem Verständnis empfand das in tiefster Seele verwundete Kind die Unerlaubtheit eines solchen Rachewunsches. Der Kampf zwischen Gewissen und Trieb führte zur Verdrängung des unerlaubten Wunsches, aber auch des Erlebnisses, das ihn hervorgerufen hatte. Doch liegt nur eine Teilverdrängung vor. Die Wunschennergie wird gewissermaßen gelöst von dem Wunschziel, den Bruder zu töten, da es bewußt verabscheut und heftig zurückgestaut wird. Von dem ursprünglich triebhaft Erstrebten ist bewußt nur die Vorstellung geblieben, den ersten besten zu töten, die als krankhaft oder doch widersinnig empfunden wird, die sich aber quälend ins Bewußtsein einschleibt, sich nicht verschrecken läßt und sich immer wieder dem Willen aufdrängt. Die aus dem Unbewußten wirkende Affektenergie erklärt, daß sich die Vorstellung, zu töten, so hartnäckig festsetzt und mit Angst- und Schuldgefühlen einhergeht²⁰. Diese Form der Ersatzbildung läßt die zugrunde liegenden Triebverdrängungen noch ziemlich klar erkennen. Die Verdrängungsdynamik macht aber oft noch gründlichere Arbeit, so daß die seelischen Ersatzbildungen oberflächlich nicht mehr als solche zu erkennen sind. Nur in „Masken“ und „Symbolen“ äußern sich die unbewußt gewordenen Wünsche und Neigungen oder in Ängsten und Schuldgefühlen. Die nichtbefriedigte, aber auch nicht durch Vergeistigung veredelte Sehnsucht nach Mutterglück vermag so zu einem Wunschedelirium zu führen, in welchem ein junges Mädchen ein Stück Holz als das ersehnte Kind wiegt. Kennzeichnend für die Umsetzung quälender Furchtgedanken in ein verkleidendes Symbol ist der Waschzwang. Oberbewußt beherrscht die Furcht das Seelenleben, schmutzig zu werden oder sich durch Krankheitsträger anzustecken. Dies führt oft zu den sinnlosesten Maßnahmen. In einem von *R. Allers*²¹ berichteten Falle wusch sich eine vierundzwanzigjährige Kranke täglich acht Stunden, morgens und abends je drei Stunden lang, nach dem Mittagessen zwei Stunden. Sie verbrauchte dabei jedesmal 24 Liter heißes Wasser. Dieses mußte in einem besonderen Topfe auf einem eigenen Ofen erhitzt werden. Die Mutter mußte das Wasser zutragen, weil die Kranke nichts anrührte, außer wenn sie Handschuhe anhatte. Schränkte sie mit großem Kraftaufwand ihre Waschungen ein, so traten quälende Empfindungen am ganzen Körper ein, Angstzustände, sie konnte dann an nichts anderes als an das Waschen denken. Nach Freud würde es sich hier um entstellte Schuldangst handeln. Etwa eine in früher Kindheit erfolgte Verletzung der sexuellen Reinheit aktiver oder passiver Art wurde mit Schuld-

²⁰ Dieses Beispiel ist entnommen *E. Jahn*, *Wesen und Grenzen der Psychoanalyse*, Schwerin 1927. An einem ähnlichen Vorgang, den ich nachprüfen konnte, sah ich die Richtigkeit bewahrt.

²¹ *R. Allers*, *Charakter als Ausdruck*, 21.

angst erlebt und belastete das Bewußtsein mit der Vorstellung, sittlich unrein zu sein. Den quälenden Vorwurf, der mit fortschreitender sittlicher Entwicklung immer peinlicher empfunden wurde, suchte die Seele zurückzustauen, zu verdrängen. Da jedoch die Verdrängung nicht vollständig gelingt, schwindet der peinliche Gedanke nur oberbewußt. Aber der Affekt des Abscheues über die moralische Beschmutzung besetzt die mit der ersten Vorstellung leicht verknüpfbare Vorstellung der körperlichen Unreinheit und führt damit zum Waschzwang, der sich somit als eine Art Sühnehandlung darstellt. Trotz aller oberbewußten Vernunftgründe hält die unbewußte Vorstellung sittlicher Unreinheit, die mit starkem Schuldgefühl belastet ist, den Waschzwang im Dauerzustand, da der Schuldaffekt und das daraus sich ergebende Streben nach Reinheit keine oberbewußte Verarbeitung und Einreihung in das Gesamt der seelischen Erlebnisse findet²².

So wird verständlich, wie nach Freud zurückgestaute unliebsame Vorstellungen und die damit verknüpften Affekte zu Zwangsbesetzungen, zu Ersatzformen und symbolischen und maskierten Kompromißbildungen führen können. Aufgabe der Psychoanalyse ist es, von den Hemmungen und Ersatzbildungen zu den Verdrängungen, von den Entstellungen zum Entstellten zu gelangen, um dann die aufgestauten Affekte entweder abzureagieren und damit zu lösen oder — da dies meist aus sittlichen Gründen nicht angängig ist — durch seelische Verarbeitung die bewußt gewordenen Erlebnisse störungsfrei in den Erlebniszusammenhang einzuordnen.

Es ist kein Zweifel, daß *Freud* genial gesehen und der Forschung mit dem Heilverfahren neue Wege gewiesen hat. Schon die eine Tatsache bedeutet gegenüber der materialistischen Richtung seiner Zeit einen großen Fortschritt, daß nämlich bestimmte Störungen auf seelische Ursachen zurückgeführt werden und jetzt nicht allein die Frage gestellt wird, wie kommt es zu seelischen Störungen bezeichneter Art, sondern die, wie kommt es gerade zu diesen bestimmten Störungen. Auch bedeutet die Beseitigung der Störungen durch Aufspürung der sie letztthin bedingenden Erlebniskonflikte einen großen Fortschritt im seelischen Heilverfahren. Man geht hier den Störungsquellen an die Wurzel und begnügt sich nicht mit einer bloßen Behandlung der Symptome.

Es leuchtet freilich ein, daß die Handhabung eines solchen Verfahrens nicht leicht ist. Freud macht selbst auf die Schwierigkeiten aufmerksam. Meist wird es sich nämlich nicht um eine einzelne Verdrängung handeln, vielmehr wird eine Fülle von Widerstandskräften zu überwinden sein. Wenn es schon recht mühselig ist, eine Verdrängung aus dem Unbewußten aufzuspüren, welche Arbeit muß es sein, alle die Verdrängungen, die aus falscher Seelenhaltung immer wieder von neuem vollzogen wurden, aus den Tiefen zu heben! Darum bean-

²² Vgl. *L. Bopp*, *Moderne Psychoanalyse*, Katholische Beichte und Pädagogik, Kempten 1923. Ihm dient hier das treffende Beispiel von Waschzwang, das Shakespeare in seinem Drama „Macbeth“ gibt, zur Einführung und Erläuterung der psychanalytischen Begriffe.

spricht nach Freud das analytische Verfahren lange Zeiträume. Freud selbst rechnet mit einem halben bis drei Jahren. Doch macht er darauf aufmerksam, daß ihm als Arzt naturgemäß nur schwerere Fälle zur Behandlung gekommen sind. Aber auch dann, wenn nicht alle Verdrängungen rückgängig zu machen sind, sei auch bei unvollständiger Kur Hebung des Allgemeinzustandes zu erwarten²³, eine Tatsache, welche allerdings bei gut durchgeführten Analysen — die übrigens heute nicht mehr die langen Zeiträume beanspruchen — immer wieder bestätigt wird.

Der bisher erörterte Heilweg ist ernstester Beachtung wert. Der Widerstand gegen die Freudsche Lehre bezieht sich denn auch weniger auf das Verfahren als auf den weiteren Ausbau seines Systems, das in seiner eigenartigen Sexualtheorie ausmündet. Wie es zu diesem „Grundpfeiler der Theorie“ kam, ist kurz darzutun. Indem Freud die seelischen Erschütterungen, die zu Verdrängungen geführt hatten, immer weiter in die Tiefe verfolgte und schichtweise die verdrängten Erlebnisse aufzuzeigen versuchte, meinte er, in die Erinnerungsschichten der frühesten Kinderjahre zu gelangen und kam zu der Überzeugung, daß es in letzter Linie Ereignisse des Sexuallebens seien, die den ablehnenden Affekt hervorgerufen hätten und dann verdrängt worden seien, auch in solchen Fällen, wo eine banale Emotion nichtsexueller Art den Ausbruch der Krankheit veranlaßt hätte. Ohne diese sexuellen Traumata — d. h. die schockartigen, erschütternden Kindheitserlebnisse — in betracht zu ziehen, könne man weder die Symptome aufklären, noch deren Determinierung verständlich finden, noch ihre Wiederkehr verhüten. Somit erschien die unvergleichliche Bedeutung sexueller Erlebnisse für die Lehre von der Entstehung der Psychoneurosen unzweifelhaft festgestellt, und diese Tatsache ist auch bis heute einer der Grundpfeiler der Theorie geblieben²⁴. Später nahm Freud an dieser Auffassung einige Richtigstellungen vor. Auf jeden Fall sollen es aber fast stets verdrängte sexuelle Erinnerungen sein, die für die Krankheitszeichen verantwortlich zu machen sind.

Nun ist es Freud selbst aufgefallen, daß auch bei normal gebliebenen Personen Sexualerlebnisse in früher Jugend vorlagen, ohne daß es aber zu einer Verdrängung gekommen ist. Damit erhebt sich auch auf Freudschem Boden die Frage: warum schaden dem einen die Sexualerlebnisse der Kindheit nicht, warum schlagen sie bei anderen dagegen in neurotische Erscheinungen (meist sind es hysterische oder Zwangserscheinungen) um? Den Grund sieht Freud in der individuellen Anlage, die in letzter Linie entscheidet, ob unliebsame Erlebnisse verdrängt werden oder nicht, und zwar falle hier die Sexualanlage ausschlaggebend ins Gewicht. Auf Grund seiner „analytischen Erfahrungen“ und

²³ S. Freud, „Die Freudsche psychoanalytische Methode“, Mitteilungen des Autors in Löwenfeld, Die psychischen Zwangserscheinungen, Wiesbaden 1904, 55.

²⁴ Freud, „Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen in Löwenfeld, Sexualleben und Nervenleiden⁵, Wiesbaden 1914, 315—322.

seiner — durch einen, wie wir noch sehen werden, *circulus vitiosus* gewonnenen — Deutungsergebnisse nimmt Freud an, daß die Sexualanlage des Kindes keineswegs schon die Gesamtrichtung aufweist, wie sie auf Grund der äußeren Geschlechtsmerkmale vermutet werden sollte, vielmehr sei die Sexualität des Kindes noch nicht auf bestimmte Objekte gerichtet, und es bestehe die Möglichkeit, daß der Trieb sich in Richtungen entwickle, die, wenn sie beim Erwachsenen fest eingeschlagen sind, pervers genannt werden. In diesem Sinne nennt er die kindliche Geschlechtsanlage so unglücklich wie möglich: „polymorph-pervers“. Zur Vermeidung von Mißverständnissen ist aber hier darauf hinzuweisen, daß Freud den Begriff der Sexualität weiter faßt, als das in der gewöhnlichen Ausdrucksweise, aber auch in der Wissenschaft geschieht. Er versteht unter Sexualtrieb, libido, den im Organismus sich äußernden Lebensdrang, der aus sich alles das zu besetzen und zu durchdringen vermag, was zum Bereiche der Ich- sowie der Du-Erlebnisse gehört, der also den Menschen nach seiner individuellen und sozialen Seite im weitesten Sinne meint, besonders aber in seinen organisch gebundenen Ich- und Du-Trieben. Der Sexualtrieb im Freudschen Sinne ist daher mit Recht als organisch gebundenes Lustgefühl — und zwar ist dies im weitesten Sinne gemeint — bezeichnet worden²⁵. Nur diese weitere Fassung macht es verständlich und gibt Freud ein Scheinrecht, auch von einer kindlichen Sexualität zu sprechen, das Saugen des Säuglings einen Akt sexueller Befriedigung zu nennen und das Interesse des Kindes an seinem Körper, die Freude an seinen Bewegungen als Autoerotik zu bezeichnen. Ist diese kindliche „Autoerotik“ durch die erwähnte lustbetonte Triebbefriedigung gekennzeichnet, so läßt doch seine Auffassung der späteren Organisationsform der libido erkennen, daß es sich bei den früheren Stufen der Erotik nicht nur um eine Analogie zur Sexualbefriedigung der Erwachsenen handelt, sondern daß diese sogenannte Vorlust zum mindesten engste Verwandtschaft mit den spezifisch-sexuellen Lustgefühlen bei ausgereifter Sexualität hat. Es erwache im Kinde der aktive und passive Schautrieb, der Riechtrieb, eine gewisse Freude an dem als nicht anständig Verpönten, der Duldertrieb, der Quälertrieb, die Neigung zur Selbstentblößung. Freud nennt diese Triebregungen sexuelle Partialtriebe, weil sie nicht dem Zwecke der Selbsterhaltung dienen, sondern „immer wieder dazu verwendet werden, durch ihre geeignete Reizung einen gewissen Beitrag von Lust zu liefern, von der die Steigerung der Spannung ausgeht, welche ihrerseits die nötige motorische Energie aufzubringen hat, um den Sexualakt zu Ende zu führen²⁶“. Damit ist aber die Zugehörigkeit dieser Triebe zur Sexualsphäre im engsten Sinne ausgesprochen, und sie sind tatsächlich die Elemente, die bei weiterer organischer Entwicklung „dem Primat der Genitalzone untergeordnet werden“. Diese Zusammenfassung der Einzeltriebe voll-

²⁵ E. Jahn, a. a. O., 26.

²⁶ Vgl. zu diesem Zitat Homburger, Vorlesungen über Psychopathologie des Kindesalters, Berlin 1926, 629.

ziehe sich erst in der Pubertät, die damit die richtige und normale Objektbeziehung erhalte. Freilich komme es bei der Zusammenfassung nicht immer zur Ausbildung der normalen Triebrichtung. Besonders zeige sich in der beginnenden Pubertät eine unverkennbare Zielunsicherheit, so daß die sexuelle „Objektwahl“ die Breite des Normalen verlassen und abwegig werden könne. Entweder nehme der einzelne Partialtrieb eine übermäßige Entwicklung, oder starke Einwirkungen in Kindheit und Pubertät vermögen die normale Objektfindung zu verhindern und in krankhafte Richtung abzubiegen. So entstünden die Persionen des Geschlechtstriebes, deren Richtung durch den Sexual-einzeltrieb bedingt sei, der nicht zur normalen Verarbeitung gelange bzw. vorzeitig gereizt worden sei. Oder aber der Mensch bleibe in der infantilen Sexualität stecken, dann komme er aus der „Fixierung“ an das eigene Ich nicht mehr los, so daß die kindliche Selbstverliebtheit zu einer sexuell-sinnlichen Liebe zum eigenen Körper, zum eigenen Ich sich entwickle, eine Erscheinung, welche Freud als Narzißmus bezeichnet. Gelingen die Verarbeitung der Partialtriebe nicht, so bestehe noch eine Möglichkeit: Es kämen nämlich die übermäßig stark angelegten Triebe aus sittlichen oder sonstigen Gründen zur Verdrängung, würden damit von der Erreichung ihres Zieles abgehalten und gelangten höchstens in bestimmten Krankheitszeichen zum Ausdruck. Das Ergebnis könne ein annähernd normales Sexualleben sein — meist jedoch ein eingeschränktes —, aber ergänzt durch die neurotische Krankheit. Die alten Regungen seien nicht erloschen, äußerten sich aber auch nicht als Persionen, vielmehr träte Neurose infolge des Verdrängungsumschlages an ihre Stelle. Weil sie ein meist angstbedingter Sicherungsversuch gegen die verdrängte Infantilsexualität seien, bezeichnet er sie als das „Negativ der Persion“²⁷. Solcher Verdrängung unterliege besonders eine Form der Infantilsexualität, deren allgemeingültige Aufstellung mit Recht größten Widerspruch erfahren hat und die ein so wohlmeinender Kritiker wie *Jahn* als die grauenhafteste Theorie der Psychoanalyse bezeichnet hat, den sogenannten Oedipuskomplex²⁸. Er hat seine Bezeichnung von dem griechischen Mythos, nach welchem der Sohn seinen Vater erschlägt, um seine Mutter zu freien. Freud will damit die Tatsache bezeichnen, daß schon in früher Kindheit die „Autoerotik“ durchbrochen wird, indem die Liebe des Kindes sich auf ein anderes Ich richtet, und zwar zunächst auf die Mutter. Da ihm alle Liebe zunächst rein triebhaft auftritt (ehe nämlich ihre Sublimierung erfolgt), so sei auch die Liebe des Kindes zur Mutter, insbesondere die des Sohnes, eine sinnliche Neigung, getragen von dem Wunsche, die Mutter ausschließlich zu besitzen, dem dann ein eifersüchtiger Vaterhaß naturgemäß folge. Gerade dieser sogenannte Inzestwunsch und der daraus sich ergebende Verdrängungskomplex ist für Freud von besonders großer Bedeutung hinsicht-

²⁷ *Freud*, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Leipzig-Wien 1905, 41921. Vgl. *Kornfeld*, Über die psychologischen Theorien Freuds usw., Arch. f. d. ges. Psych. XXII (1912). 164.

²⁸ *Jahn*, a. a. O., 27.

lich der Entstehung der Neurosen, indem das sittliche Bewußtsein oder die Kulturschranke zur Verdrängung der Inzestwünsche wie zur Zurückstauung des Vaterhasses führen. Die seelische Entstehung des „Kastrationskomplexes“ hängt damit zusammen, insofern das Kind aus schlechtem Gewissen gegen den Vater dessen Rache fürchtet.

Die Gegnerschaft gegen die Freudsche Sexualtheorie mußte sich über den Rahmen der medizinischen und psychologischen Kreise um so mehr hinaus erstrecken, je mehr er seine psychologischen Aufstellungen zur Grundlage einer Weltanschauung, der sogenannten psychanalytischen, zu machen sich bemühte. Freud bleibt bei der Aufstellung seines Weltbildes ganz in biologischen Triebstrukturen stecken. Verdrängung oder Sublimierung sind die einzigen Faktoren, welche höhere geistige Leistungen und die gesamte Kultur herbeigeführt haben sollen, so daß diese für ihn nur ein Epiphänomen des Lebenstriebes sind. Soziale Ordnung, Sittlichkeit, Religion entstünden aus der Verdrängung infantiler Triebe, deren Auswirkung sich als unzweckmäßig erwies, oder aus der Sublimierung der Sexualität, die sich so in verschiedenen Formen auswirkt. Gott ist z. B. für ihn nichts anderes als die kindlich idealisierte Vaternachstellung, das Gewissen ein Ergebnis seelischer Erlebnisse, das auf Verdrängungen des Oedipuskomplexes mit nachfolgender Vateridentifizierung beruhen soll²⁹. In unserem Zusammenhang erübrigt es sich, hierauf näher einzugehen.

II.

Eine Kritik der Freudschen Anschauungen muß sich in einem nur orientierenden Überblick auf das Notwendigste beschränken, insbesondere kann der weltanschauliche Überbau nur flüchtig berührt werden. Dafür beansprucht die Würdigung des psychanalytischen Verfahrens für Heil- und Erziehungszwecke um so mehr unsere Aufmerksamkeit, zumal wenn es säuberlich von den ein- und übergebauten Anschauungen getrennt werden kann.

Die Kritik der psychanalytischen Weltanschauung ist eine innere und äußere. Als innere Kritik tadelt sie die ungerechtfertigte Verallgemeinerung des Verdrängungsgedankens. Ergebnisse von Verdrängungen werden dort gesehen, wo urtümliche Seelenregungen, wie z. B. im Gewissen die sittliche Anlage, sich äußern, und mit Recht ist gezeigt worden, daß der fruchtbare Gedanke der Sublimierung im Aufbau des psychanalytischen Weltbildes eine falsche Anwendung und Deutung erfahren hat³⁰. Die äußere, von der festen Stellung einer bestimmten Weltanschauung aus geübte Kritik erweist das psychanalytische Weltbild als einen unhaltbaren, im letzten Grunde biologistischen Relativismus. So sicher es ein großes Verdienst bedeutet, daß Freud zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit gegenüber der materialistischen Seelenauffassung

²⁹ S. Freud, *Massenpsychologie und Ichanalyse*, Wien 1921, 66 ff. Ders. *Das Ich und das Es*, Wien 1923, 31 ff.

³⁰ Vgl. hierzu das *Liertz'sche Schrifttum* und die folgenden Anmerkungen.

die seelische Entstehung krankhafter Erscheinungen betonte, so hat seine Psychologie doch nicht das Ganze der Seele wieder zu entdecken vermocht. Darin liegt seine Tragik, daß er in der Psychologie der Triebe stecken bleibt und alles höhere geistige Leben nur als Auswirkungserscheinung des Triebgrundes zu deuten vermag. Zeitlos geltende, objektive, allgemeingültige und notwendige Wahrheiten und Werte kennt sein System nicht. Mit diesem biologischen Psychologismus und Relativismus ist notwendig ein fatalistischer Determinismus gegeben. Eine sittliche Freiheit des Willens, die sich für objektive Werte und ihr unbedingtes Soll entscheidet, hat in seinem System keinen Platz. Die folgerichtige Durchführung seiner Weltanschauung führt schließlich zu einem pessimistischen Skeptizismus, da nach Freud der Mensch im Grunde seines Wesens schlechter ist, als er oberbewußt denkt, weil ja auch seine Tugend zuletzt von Triebverdrängungen lebt³¹. Kein Wunder, wenn folgerichtige Anhänger solcher psychanalytischer Weltanschauung das Leben theoretisch und praktisch verwerfen, wie der Verfasser des Buches „Das Bewußtsein als Verhängnis“ kürzlich frei in den Tod ging³². Über die Bedeutung der Psychoanalyse vom weltanschaulichen und theologischen Standpunkte hat *Linus Bopp* Bedeutungsvolles gesagt³³.

Scharfe Kritik hat vor allem die Freudsche Psychologie erfahren, insbesondere seine Sexualpsychologie. Sie steht tatsächlich, wenn auch nicht grundsätzlich, in engster Beziehung zu seinem therapeutischen Verfahren, wie Freud es versteht und handhabt. Ihre kritische Besprechung erfolgt daher am besten in Verbindung mit einer Würdigung seines Heilverfahrens.

Die Tatsache des seelisch Unbewußten wird heute von den Seelenforschern mehr und mehr anerkannt. Beim psychisch Unbewußten denkt die Psychoanalyse aber nun nicht in erster Linie an solche Erlebnisse, die durch Vergessen unbewußt geworden sind, unter normaler Einstellung aber wieder erinnert werden können, vielmehr nimmt sie auch solche unbewußt gewordenen Erlebnisse an, welche nicht oder nur unter besonderen Umständen wieder bewußt werden können. Vom Standpunkte der theoretischen Psychologie aus ist gegen ein solches psychisch Unbewußtes nichts einzuwenden, auch nicht gegen die Annahme, daß das unbewußt Psychische im Unbewußten durch Verschmelzen, durch Vorstellungsverbindungen, durch Gefühlsübertragungen arbeiten kann³⁴. Daß das Unbewußte natürlich nicht irgendwie aus der Ganzheit der Persönlich-

³¹ *E. Michaelis*, Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse, Urbild und Maske, Leipzig 1925, 115.

³² *A. Seidel*, Das Bewußtsein als Verhängnis, Bonn 1927.

³³ Siehe die treffenden Ausführungen von *L. Bopp*, a. a. O., 43 ff., 97 ff.; ferner *L. Bopp*, Katholizismus und Psychoanalyse in „Der Katholizismus als Lösung großer Menschheitsfragen“, Innsbruck 1925, 49—93; ders., Theologisch-pädagogische Beurteilung der Psychoanalyse und Individualpsychologie in Religion und Seelenleiden I, 1925, 191—213.

³⁴ *A. Müller*, Psychologie, Berlin-Bonn, 1927, 285.

keit herausfallen und in dem Sonderdasein eines zweiten Ichs gedacht werden darf, ist von *Bergmann* gut bemerkt worden³⁵. Es ist ein und dieselbe Persönlichkeit, in der eine Reihe von seelischen Vorgängen, bewußte und unbewußte, ablaufen. Die Annahme des seelisch Unbewußten erklärt eine Reihe von seelischen Vorgängen. *Janet* hat dies besonders für die hysterischen Erscheinungen nachgewiesen, die er auf ins Unbewußte abgespaltene Bewußtseinsinhalte zurückführt³⁶. *Jaspers* weist die grundsätzliche und tatsächliche Bedeutsamkeit eines abgespaltenen Seelenlebens für die Erklärung vieler pathologischer Fälle auf³⁷. Auch sprechen die sogenannten posthypnotischen Erscheinungen dafür, daß Strebungen ins Bewußtsein hineinzuragen vermögen, die nur unter Voraussetzung unbewußter Zusammenhänge erklärlich sind. Aber auch für das normale Leben ist die Nichtbeteiligung unbewußter Vorgänge nicht zu bezweifeln. Die spontane Abneigung einer neuen Bekanntschaft gegenüber ist dem Bewußtsein oft schwer erklärlich. Selbstbesinnliches Nachforschen wird aber meist finden, daß die Ablehnung auf bestimmte Züge zurückgeht, welche dem neuen Bekannten mit jemandem gemeinsam sind, der irgendwie einmal unsere Ablehnung erfuhr. Die äußere Ähnlichkeit klingt unbewußt das frühere Erlebnis an und läßt den mit ihm verbundenen Gefühlston wach werden, ohne daß aber die Vorstellungsseite dieses Erlebnisses in der Erinnerung auftauchen müßte.

Wie es unbewußte, das oberbewußte seelische Verhalten beeinflussende Vorgänge gibt, so ist der Psychoanalyse auch die Tatsache der Verdrängung zuzugeben. Diese Erscheinungen sind verständlich aus dem zweckvollen Verhalten der Seele, welche aus einem gewissen Selbstsicherungsstreben heraus alles das triebmäßig aus dem Bewußtsein auszuschalten sucht, was ästhetischen, ethischen oder sonstwie hochgeschätzten Werten widerstrebt. Es findet eine Blickabwendung statt, die gar nicht bewußt und gewollt zu sein braucht, sondern triebmäßig sich einstellt und häufig zu den Erscheinungen der Verdrängung führt; jedoch ist hervorzuheben, daß die Seele auch oft bewußt und aktiv an dem Vorgang der Verdrängung beteiligt sein kann. Es ist wichtig, anzumerken, daß die Verdrängung sich nicht allein auf irgendwelche sittlich verurteilten und darum unliebsamen Erlebnisse erstreckt, vielmehr können auch umgekehrt sittliche Wertungen, kann die Stimme des Gewissens durch seelische Verdrängungsarbeit unwirksam gemacht werden, eine Tatsache, welche Freud nicht gesehen hat. So können auch willkürliche und unwillkürliche Verdrängungen von Gewissensregungen ebenso Schuld an seelischen Regelwidrigkeiten tragen, wie die Analytiker Freudscher Richtung allein verdrängte Lebenstribe dafür verantwortlich machen.

Besteht der Verdrängungsbegriff zu Recht, so ist auch sein Korrelat, der Begriff des Widerstandes, damit psychologisch sichergestellt. Wenn nämlich

³⁵ Religion und Seelenleiden, I, 165.

³⁶ *Janet*, L'automatisme psychologique⁶, Paris 1910.

³⁷ *K. Jaspers*, Allgemeine Psychopathologie³, Berlin 1923, 174 f.

der Versuch gemacht wird, das Verdrängte aus dem Unbewußten zu heben, äußert sich die Verdrängungsneigung als Widerstand. Daß es im übrigen ein sinnvolles Verhalten der gesamten Persönlichkeit ist, die zu Verdrängungen und Setzungen von Widerständen führt, muß deshalb hervorgehoben werden, weil Freud zur Erklärung der Verdrängungen eine rein kausal-energetische Theorie aufgestellt hat, die zwischen Unter- und Oberbewußtsein das sogenannte „Vorbewußtsein“ als „zensurierende Instanz“ einschaltet, welche alles Unliebsame verbannt und höchstens psychische Ersatzbildungen gestattet. Es würde hier zu weit führen, alle „Freudschen Mechanismen“ zu beurteilen, sowie die Unhaltbarkeit der räumlichen Einteilung der Seele in verschiedene Schichten aufzuweisen und auch sonstige Aufstellungen der Freudschen Psychoanalyse zurückzuweisen. Seelisches Geschehen, auch unbewußtes, verläuft niemals räumlich, nur zeitlich. Die Freudschen populären Begriffe haben daher nur als Bilder Wert, aber eine Kritik dieser seiner Begriffe erschüttert nicht die tatsächlich vorhandenen seelischen Grundlagen seines Verfahrens, die viele Gegner mit der formalen Kritik der Begriffe glaubten abtun zu können.

Die verdrängten Komplexe sind nun — darin besteht das Freudsche Heilverfahren — aus dem Unbewußten hervorzuholen und einer richtigen seelischen Verarbeitung zu unterstellen. Erleichtert wird diese Arbeit dadurch, daß das Peinliche ja nicht ganz verdrängt ist, der Widerstand vielmehr nur soweit geht, das Verdrängte in symbolischer Form zuzulassen. Daß das ursprüngliche Verfahren der Hypnose durch Gedächtniserweiterung und seelische Sammlung imstande war, zu verdrängten Erlebnissen vorzustoßen und die seelische Heilung einzuleiten, lehren die Beispiele der ersten Veröffentlichungen Breuers und Freuds. Auch *Bergmann* berichtet von einer hochgradig nervösen Person, die an schweren Zwangszuständen litt und unfähig war, eine ruhige Beichte abzulegen. Auch ihm gelang es in der Hypnose, einen verdrängten Komplex, nämlich das Erlebnis eines unsittlichen Angriffes, festzustellen, das aus dem Bewußtsein verdrängt war, jetzt aber wieder zu Zwecken des Heilungsvorganges bewußt gemacht wurde³⁸. Die Psychoanalyse will auf anderem Wege den „Symbolen“ die „Maske“ nehmen und zum „Urbild“ vorstoßen, da ihr die hypnotische Methode zu primitiv und öfters ungenügend erscheint³⁹. Beim Weg der freien Einfälle sind die Pausen, Lücken und Verlangsamungen Anzeichen dafür, daß hier verdrängte Komplexe vorliegen. Dem Widerstande zum Trotz wird hier nun eingesetzt, um neue Einfälle zu sammeln. Gerade die peinlichsten Gedanken seien für die Auffindung des Verdrängten besonders wichtig. *Jung*⁴⁰ hat diese

³⁸ W. *Bergmann*, Die Seelenleiden der Nervösen, ² u. ³ Freiburg 1922, 207. — Vgl. auch *Liertz*, Seelenaufschließung, 63, wo ein ähnlich gelagerter Fall Heilung durch das seelenaufschließende Verfahren findet.

³⁹ C. G. *Jung*, Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben³, Zürich 1926, 34.

⁴⁰ C. G. *Jung*, Journal für Psychologie und Neurologie, III, Bd. (1ü04) — IX Bd. (1907).

Methode in den sogenannten Assoziationsexperimenten⁴¹ auf ihren theoretischen Wert hin untersucht und den Nachweis geführt, daß die Reaktion auf ein Reizwort dann besonders verlangsamt ist, wenn das Reizwort einen unlustbetonten Komplex anrührt. Jung selbst bewertet diesen Weg als geeignet, eine zwar umfängliche, aber oberflächliche Orientierung über den unbewußten Komplex zu geben⁴². *Jaspers* kennzeichnet ihn dahin, daß er zu häufig überzeugenden, aber immer unsicheren Schlüssen führt⁴³. *Kronfeld*, der scharfe methodologische Kritiker des Systems, mußte auch früher bereits zugeben, daß die Lückenbildung durch Widerstand erklärt werden kann, die logische Notwendigkeit lehnt er aber entschieden ab⁴⁴. Nimmt das seelenaufschließende Verfahren diese kritische Haltung an, indem es in der Lückenbildung wohl einen Hinweis auf mögliche Verdrängungen sieht, ohne sich aber einseitig dahin zu versteifen, nun zwangsmäßig immer weiter zu bohren, so ist nichts gegen das Verfahren einzuwenden, vielmehr vermag es bei tatsächlich vorhandener Komplexbildung ein Wegweiser zu sein.

Gleiches gilt für die Fehlleistungen. Auch hier dürfen nur kritisch geleitete Folgerungen gezogen werden. Vergessen, Versprechen, Verschreiben können verräterisch unbewußte Komplexe ankünden. Es kann sich aber auch bei mangelnder Sammlung oder in Zuständen der Ermüdung um einfaches Ablaufen mechanischer Vorstellungsverknüpfungen handeln. Sicherlich ist es falsch, eine jede Fehlleistung als Künderin des Unbewußten zu deuten, manchmal wird sie es sein, um so häufiger, je mehr tatsächlich verdrängt wurde.

Ergiebiger als die genannten Methoden wird von den Psychanalytikern⁴⁵ die Traumanalyse betrachtet, welche Freud als die *via regia* ins Unbewußte bezeichnet.

Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, die ganze Freudsche Traumlehre zu prüfen und in Beziehung zu anderen psychologischen Methoden der Traumforschung zu setzen⁴⁶. Doch grundsätzlich ist zu sagen, daß bei Anerkennung eines unbewußten Seelenlebens und der Tatsache der Verdrängung oder Absplitterung nicht allein bei Einfällen und Fehlleistungen, sondern gerade im Schlaf und Halbschlaf Verdrängungen leichter oberbewußt werden können. Ist doch im Schlafe das Seelenleben, insbesondere die Aufmerksamkeit, entspannt, so daß die im Wachzustand den Gedankenablauf sammelnden Leitgedanken in Wegfall kommen. Daher äußern sich in den Träumen unsere Wünsche, die tagsüber unterdrückt wurden, oft in klarer, eindeutiger Weise. Das Kind, das im Wachbewußtsein nach Erdbeeren verlangte, sie aber nicht

⁴¹ Bei den Assoziationsexperimenten wird der Versuchsperson ein Reizwort zugerufen; diese hat die Anweisung, daraufhin schnellstens das zunächst einfallende Wort dem Versuchsleiter zu nennen.

⁴² *C. Jung*, Das Unbewußte usw., 35.

⁴³ *K. Jaspers*, a. a. O., 129.

⁴⁴ *A. Kronfeld*, Über die psychologischen Theorien Freuds usw., 219.

⁴⁵ Auch von Jung.

⁴⁶ Eine ausgezeichnete Darstellung der Wege der Traumforschung gibt *S. Behn*, Psychologische Methoden der Traumforschung, in *E. Abderhaldens Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden*, Abt. VI, Teil B, Heft 2, Berlin 1922.

erhielt, träumt die Erfüllung seines Wunsches; der Gefangene sieht im Traum die goldene Freiheit. Der Sinn der Träume, der mit den Strebensrichtungen des Träumenden oft — aber nicht ausschließlich — zusammenhängt, offenbart sich in den kindlichen Träumen klar, auf höherer Stufe aber erscheint der Traum verzerrt, unklar, zum Teil unsinnig. Die Psychoanalyse glaubt Grund zur Annahme zu haben, daß die Verdrängungsarbeit hier eingesetzt habe und der Widerstand sich dahin im Traume auswirke, daß das Verdrängte meist nur in entstellter Form auftritt. Die Methode der freien Einfälle, die sich an den ganzen Traum oder an Einzelgebilde des Trauminhaltes anzuschließen hat, führe dann zu den unbewußt gewordenen Gefühlszusammenballungen, den Komplexen. Bei dem Versuch, das Unbewußte zu heben, sind aber bestimmte Gesetzmäßigkeiten des Traumlebens selbst sowie der Verdrängungsarbeit zu beachten, wenn man kunstgerecht den maskierten Traum enthüllen will. Eine „Verdichtung“ in einem mir bekannten Falle äußerte sich z. B. dahin, daß ein Mädchen im Traum den Teufel sah und dieses Traumbild die Züge eines nahen männlichen Verwandten trug. Die Traumverdichtung erklärte sich aus einem starken Haßaffekt gegen den Verwandten, der die Deckung beider Traumbilder herbeiführte. Solche Verdichtungen wird jeder, in der Traumbeobachtung ein wenig Geschulter, oft wahrnehmen können, daß z. B. der Freund A zugleich der Freund B ist und der eine bald die Züge des anderen, bald der andere die des einen trägt. Der schillernde und flüchtige Charakter der sich im Traume deckenden, dann sich wieder lösenden und schließlich wieder zusammenballenden Traumbilder wird durch die Tatsache der „Verschiebung“ erklärt: die Verdrängung unterdrücke nämlich die sich kundgebenden Offenbarungen des Unbewußten, die zur Entdeckung des Komplexes führen könnten, betone dagegen Nebensächlichkeiten, wobei aber die Gefühlsbetonung zu dieser Nebensächlichkeit nicht stimmen will, die vielmehr nur eine Deckfigur für das eigentlich Gemeinte seien. Bedeutungsvoll für die Traumbilder ist die Tatsache, daß der Inhalt sehr oft sinnbildlichen Charakter trägt, der dadurch entsteht, daß im Traume die gedankliche Seite eines Trauminhaltes in Bildern zum Ausdruck kommt und damit eine Rückkehr vom Abstrakten zum Konkreten sich vollzieht, hier also der umgekehrte Weg vorliegt, wie ihn jeder Mensch vom Stadium des kindlichen Vorstellungslebens aus zur denkenden Verarbeitung der Welt zu gehen hat⁴⁷. Bekannt ist der Traum Bismarcks⁴⁸, der in den politischen Kämpfen des Jahres 1863 nach eigenem Geständnis keinen gangbaren Ausweg sah. Im Traume kam dies zum Ausdruck, indem er sich reitend auf einem schmalen Alpenpfade sah, rechts Abgrund, links Felsen; der Pfad wurde schmaler, so daß das Pferd sich weigerte und Umkehr und Absitzen wegen Mangel an Platz unmöglich war. In diesem Traume kommt zum Ausdruck, wie der Staatsmann sich vereinsamt auf hochgestelltem, gefährlichem Posten fühlt, wo jeden Augenblick der Sturz drohen kann, ohne daß es einen Weg zurück gibt. Befürchtungen, Wünsche können so symbolhaft bildlichen Charakter annehmen. Ein Kennzeichen dafür, daß die Bilder und Symbole richtig aufgelöst und gedeutet werden, liegt vor, wenn nicht nur eine allgemeine Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Symbol und dem erschlossenen Gemeinten besteht, sondern diese Ähnlichkeit dadurch bedingt ist, daß die Gefühlsbetonung des Symbols sinngemäß nur als zugehörig zu dem durch die Ähnlichkeitsbeziehung erschlossenen Komplex gedacht werden kann. Ein Mädchen, dessen Erlebnisse ich näher kennenlernte, hatte wiederholt Angstträume, in denen Einbrecher, die ihr nachstellten, auftauchten. Vor etwas Unheimlichem fürchtete sie sich. Die weitere Befragung ergab eine Bestätigung der Vermutung, daß es sich um Sexualkonflikte handle. Tatsächlich hatte sie mit schlechtem Gewissen heimliche Liebesbeziehungen angeknüpft und war im Kampfe zwischen Wunsch und Verdrängung nicht völlig Sieger geblieben; auch war sie wiederholt

⁴⁷ Vgl. die interessanten Parallelen zwischen den primitiv urtümlichen Vorstellungen des Traumlebens und den Phantasien der Naturvölker in *H. Werner*, Einführung in die Entwicklungspsychologie, Leipzig 1926, 109 ff.

⁴⁸ Vgl. *E. Kretschmer*, Medizinische Psychologie³, Leipzig 1926, 90.

unsittlich angegriffen worden. Die Furcht vor Einbrechern erweist sich hier als ein Symbol der Furcht vor einem Zusammenstoß im Sexualleben, das im ersten Falle halb gewünscht und doch auch wieder durch das Gewissen verurteilt wurde. Auch *Liertz* berichtet einen Fall, wo eine Kranke allnächtlich um ein Uhr nachsehen mußte, ob nicht Einbrecher kämen. Vorher konnte sie nicht schlafen. Auch litt sie an hochgradiger Menschenseu, die es ihr meist nur im Dunkeln ermöglichte, allein, von einem Hunde begleitet, auf ganz menschenleeren Wegen auszugehen. Hier trat eine Besserung des Zustandes erst ein, als nach Wochen seelenaufschließender Behandlung ein schwer erschütterndes Jugenderlebnis wieder erinnert wurde, daß sie nämlich vor 18 Jahren als Siebzehnjährige halbschlafend mißbraucht worden war. Alle ihre Zwangshandlungen erwiesen sich als Krankheitszeichen sinnbildlicher Art, die von dem Jugenderlebnis herrührten⁴⁹. Die Psychoanalyse hat sich nun selbst sehr geschadet, daß sie allen Symbolen einen sexuellen Sinn unterschieben wollte. So hat jüngst noch *Schilder*⁵⁰ die sogenannten Fliegeträume sexuell zu deuten versucht. Es ist nicht zu bezweifeln, daß bei bestimmten Patienten in bestimmtem Falle auf Grund eines affektiv nachweisbaren Zusammenhanges eine solche Deutung wahrscheinlich sein kann; doch sind mir Fälle bekannt, wo diese Deutung sicher nicht richtig ist, das Fliegen vielmehr eher der optisch-motorisch-bildhafte Ausdruck für den Gedanken sein konnte: ich bin auf dem Wege der Befreiung von meinem Leiden. Der Traum wurde während einer analytischen Behandlungszeit, die tatsächlich zu beglückender Befreiung führte, geträumt. Auch die Deutung der Prüfungsträume, in denen meist eine in früherer Zeit trotz großer Angst glücklich überstandene Prüfung sich darstellt als Ermutigung vor zu bewältigenden Sexualaufgaben fällt in die pansexualistische Richtung. Demgegenüber möchte ich auf mehrere mir bekannte Träume hinweisen, wo ein mit Angst durchlebter, doch glücklich sich lösender Prüfungstraum ganz eindeutig auf eine zu bewältigende Aufgabe rein geistiger Art hinwies. Bei jeder Traumdeutung ist größte Vorsicht und Kritik am Platze, und Freud weist selbst ausdrücklich darauf hin, daß sich mit Hilfe der Symbolik allein kein Traum enträtseln ließe. Ob die wohlgeordneten Träume oder die verworrenen ein richtigeres Abbild des Verdrängten vermitteln, soll hier nicht untersucht werden. Auf jeden Fall wird die Notwendigkeit betont, die Methode des freien Assoziierens im Anschluß an die einzelnen Traumelemente heranzuziehen, um das im Traum Gemeinte zu erforschen⁵¹. Nur der Zusammenhang und die genaue Kenntnis des Lebens des Kranken und die Hinzunahme vieler weiterer Träume lassen das im gegebenen Falle Gemeinte deutlicher erkennen. Der Erforschung der Traumwelt nicht allein zu Heilzwecken, sondern an sich sind durch die analytische Betrachtungsweise die reizvollsten Aufgaben gestellt; „hier steckt“, wie Behn mit Recht bemerkt, „ein Reichtum feinsinniger Gedanken und treffender Beobachtung.“⁵²

Es liegt auf der Hand, daß alles hier Gefundene um so vorsichtiger zu werten ist, als die Methode der Seelenaufschließung ihrer Natur nach nicht auf den Genauigkeitsgrad eingestellt sein kann, wie wir dies bei experimentell-psychologischen Untersuchungsweisen gewohnt sind. Um so mehr mußte daher Freud seiner eigenen Sache schaden und auch das Berechtigte seiner Untersuchungen in Frage gestellt sehen, je mehr er bei der Erforschung des Unbewußten die Methode vorsichtiger Deutung zu einer willkürlichen Symboldeutelei entwürdigte, und die Tatsache, daß das Sexuelle gerade gerne der Verdrängung unterliegt, dahin überspannte, nun in allen Lücken der freien Einfälle verdrängte

⁴⁹ *Liertz*, Seelenaufschließung, 63.

⁵⁰ *E. Schilder*, Medizinische Psychologie, Berlin 1924, 182.

⁵¹ *O. Pfister*, Analytische Seelsorge, 133.

⁵² *S. Behn*, a. a. O., 121.

Sexualität zu wittern. So kam er zum Ausbau seiner Sexualtheorie, die mit seinem Verfahren durch ihn selbst so verfilzt wurde, daß auch das daran grundsätzlich Richtige in den Einspruch mit hineingezogen wurde, der mit Recht vom logisch-kritischen, vom psychologischen, vor allem vom ethisch-pädagogischen Standpunkte aus erhoben wurde. Denn die Tatsache, daß sich oft verdrängte Sexualität als Erklärungsgrund für bestimmte Krankheitszeichen wahrscheinlich machen läßt, berechtigt nicht zu der Annahme, jede Lückenbildung sei auf Widerstand gegenüber verdrängten Sexualerlebnissen zurückzuführen. Gewiß gibt der logisch so scharfe Kritiker *Kronfeld*⁵³ zu, daß die Lückenbildung durch Widerstand erklärt werden kann, aber daraus folge noch lange nicht, daß alle Assoziationsanomalien auf verdrängte Komplexe zurückzuführen sind; nur der Schluß ist logisch berechtigt, daß manche Assoziationsanomalien auf Komplexe irgendwelcher Art hinweisen. Es liegt eine *petitio principii* vor, wenn Freud die sexuelle Deutung um jeden Preis aufdrängen will, wenn er seine Kranken dahin zwingt, unbedingt infantile Sexualerlebnisse finden zu müssen, und, falls man trotz allen Suchens sich solcher nicht erinnern kann, versichert, daran trage die Verdrängung Schuld. Ein auf diese Weise gewonnenes Ergebnis ist bereits im Sinne der Theorie unberechtigt umgedeutet, geschweige denn, daß sich die Theorie auf solche „Tatsachen“ stützen darf. Neben diesen logischen Bedenken erheben sich schwerste Einwände vom psychologischen Boden. Gewiß wird auch eine sachlich arbeitende Seelenaufschließung oft auf Sexualkomplexe stoßen; aber es ist nicht berechtigt, jeden Widerstand so erklären zu wollen, da im Menschen eine Fülle von Strebungen wurzelt und selbst die geistigsten Neigungen der Verdrängung unterliegen können. Wird trotzdem auf Grund der vorgefaßten Theorie die unheilvolle Suggestion gegeben, alle auftauchenden Symbole sexuell zu deuten, so wird es nicht nur bei suggestiv veranlagten Menschen verständlich, daß schließlich der Kranke alles das meint, was der Analytiker ihm eingeredet hat, auch wenn das infantile Erlebnis oder die Pubertätsphantasie durch das Erinnerungsgefühl nicht gedeckt und bestätigt wird. So einseitig geht die Freudsche Schule oft vor, daß sie verlangt, die Patienten müßten schließlich durch den stärksten Zwang der Behandlung bewogen werden, infantile Sexualerlebnisse in überzeugender Weise zu durchleben⁵⁴. Wie eine aus einem richtigen Verfahren falsch abgeleitete Theorie das Verfahren selbst wieder zu verfälschen vermag, zeigt ein im Jahrbuch für Psychoanalyse 1909 veröffentlichter Fall. Freud deutet das Erlebnis eines Zwangskranken dahin, daß der Patient von seinem Vater onanistischer Ausschreitungen wegen scharf gezüchtigt worden sei, woraus sich die Verdrängung erklären soll. Gegen den Widerstand des Behandelten, und vor allem gegenüber der Äußerung der Mutter, daß diese Züchtigung erfolgt sei, weil der Kranke als Kind jemand gebissen habe, hält Freud

⁵³ A. Kornfeld, a. a. O., 219.

⁵⁴ S. Freud, Kleinere Schriften zur Neurosenlehre, Leipzig-Wien 1906, 163.

an seiner Auffassung fest⁵⁵. Somit hat die einsichtige Psychotherapie recht, wenn sie die Freudsche Sexualtheorie ablehnt. Es bedeutet dann aber auch eine Vergiftung des Verfahrens, wenn dieses mit einer falschen Theorie durchsetzt wird. Seitdem *Fr. W. Foerster*⁵⁶ von Kranken berichtet, die durch die Behandlung nach Freudscher Methode das seelische Gleichgewicht völlig verloren hatten, ist immer wieder festgestellt worden, daß das auf Grund dieser einseitigen Theorie ausgeübte Verfahren nicht nur nicht geheilt, vielmehr nur neue Störungen gestiftet hat. Wird der Blick so einseitig auf das Fahren nach sexuell deutbaren Symbolen eingestellt, so muß sich nach seelischen Gesetzen eine Bereitschaft ergeben, die im Gleichgültigsten Sexualsymbole wittern wird. Damit wird alle Harmlosigkeit zerstört und weniger reifen Menschen auch sittliche Gefahr bereitet. Darum wurde auch gegen die schrankenlose Psychanalysierung der Jugend nach Freudscher Art seitens der Erzieher aus ethischen und psychologisch-pädagogischen Gründen schärfster Einspruch erhoben⁵⁷.

Trotz allen Widerspruchs hält die Freudsche Schule aber an der Richtigkeit ihrer Sexualtheorie fest und will die analytisch erworbenen Ergebnisse durch Beobachtungen im Bereiche des kindlichen Lebens stützen. Doch Freud verfälscht die Beobachtungen. Er sieht in jedes Kind den Erwachsenen hinein, jedes Kind ist ihm, wie Stern richtig bemerkt, eine Miniaturausgabe des Erwachsenen⁵⁸. Er kommt zu dieser Auffassung durch die zeitgenössische Psychologie, die das Seelenleben nur aus wenigen Elementen zusammengesetzt sein läßt, die durch die Entwicklung nur strammer zusammengefaßt werden, im Grunde aber ihre wesentliche Elementareigentümlichkeit nicht verlieren. Daher erfährt gerade die Freudsche Sexualtheorie scharfen Widerspruch von den Forschern, denen die Seele nicht mehr ein Aufbau aus Elementen, sondern eine Ganzheit ist, wo die Ganzheitsstruktur das Einzelne durchwirkt und das Einzelne organisch dem Ganzen eingefügt ist. Diese sog. Strukturpsychologie sieht auch in der Sexualität der Erwachsenen eine Einheit bestimmter Art und hält es mit Recht für einen grundsätzlichen Fehler, aus bestimmten übereinstimmenden Elementarzügen nun die Identität der Erlebniszusammenhänge anzunehmen. Gewiß spielt auch beim Säugling in seinem lustvollen Hingegebenensein an das eigne Dasein, in seinen Zärtlichkeitsäußerungen, in seinem vergnügten Strampeln sinnliche Organlust eine große Rolle. Aber nichts berechtigt von vornherein, in diese Sinnenlust, in seine Muskelbewegungen und sein Anlehnungsbedürfnis eine spezifisch-sexuelle Gefühls-

⁵⁵ J. H. Schultz, S. Freuds Sexualpsychoanalyse, Berlin 1917, 29.

⁵⁶ *Fr. W. Foerster*, Österreichische Rundschau, XXXV (1913) 117 ff.

⁵⁷ W. Stern, Die Anwendung der Psychoanalyse auf Kindheit und Jugend, ein Protest. Leipzig 1913. Ders., Zeitschrift f. angew. Psychologie und psychologische Sammelforschungen VIII (1914), 71. J. Lindworsky, Stimmen der Zeit, XC (1915), 269 ff.; J. Hoffmann, Psychoanalyse und das Kind, Pharos, VIII (1917), 161 ff.; H. v. Müller, Psychoanalyse und Pädagogik, Zeitschrift f. pädagogische Psychologie, XVIII (1917).

⁵⁸ W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit⁴, Leipzig 1927, 398 f.

betonung hineinzulesen. Die Organlust des Säuglings und Kleinkindes stellt einen selbständigen Erlebnisinhalt dar und ist damit psychologisch etwas ganz anderes, als wenn sie in das Erlebnisgesamt einer erotischen Erregung bei einem sexuell ausgereiften Menschen mit hineingehörte. Beim Erwachsenen erhalten erst von der entwickelten Sexualstruktur her gewisse Einzelzüge ihre Betonung, die in sich aber ganz anders strukturiert sind⁵⁹.

Die einzelnen Gemütseregungen und Streberichtungen des Kindes aber haben ihrem inneren Gefüge nach einen unscharfen und noch ungegliederten Charakter, der vorbereitender Art ist und es noch nicht zu der ausgesprochenen Zielhaftigkeit und Sinnbestimmtheit hat kommen lassen, wie beim Erwachsenen, und der für diese Altersstufe auch von ganz andersartiger Bedeutung ist. „Die Gefahr der Verzerrung des Bildes ist um so größer, je später die Triebe, deren Vorformen im Kinde gesucht werden, ihren eigentlichen Reifungstermin haben.“ Wie man daher beim Kleinkinde mit Bezeichnungen wie Egoismus, Güte, Lügenhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Liebe und Eifersucht vorsichtig sein muß, so gilt dies besonders für die erotisch sexuelle Begriffssphäre, wie Stern nachdrücklichst betont⁶⁰.

Daher warnt auch ein so erfahrungsreicher und tiefgründiger Kinderforscher und Kinderpsychiater, wie *Homburger*, davor, Äußerungen des kindlichen Seelenlebens, die bei oberflächlicher Betrachtung sexuell gedeutet werden können, mit sexuell gefärbter Brille anzusehen⁶¹. Sehr vorsichtig steht *Homburger* auch dem Fragenkreis gegenüber, der durch die Behauptung der polymorph-perversen Anlage des Kindes gekennzeichnet ist. Freilich kann er selbst an dem Falle eines Kindes von noch nicht vier Jahren zeigen, daß ein abnormes sexuelles Verhalten vorliegen kann⁶². Aber dieses früh verführte Kind bietet ein so sprunghaftes Bild und stellt im Vergleich zu anderen Kindern eine solche Ausnahme dar, daß ein solcher Einzelfall gegen und nicht für die Freudsche Theorie in ihrer Allgemeinheit spricht. Auch geht es nicht an, von exhibitionistischen Trieben des Kindes zu reden, wenn es den Drang in sich verspürt, lästige Kleider abzuwerfen, noch weniger ist es kindlicher Sadismus, wenn es eine Fliege ebenso zergliedert, wie es auch sein Spielzeug zerlegt, um die Zusammensetzung und das Innere kennen zu lernen. Wo freilich nicht bloße Unbedachtsamkeit, sondern Lust an Grausamkeit nachzuweisen ist und das Quälen eine besondere Befriedigung gewährt, liegt die Sache anders. Unter den kindlichen Liebesbezeugungen, die übrigens von allen erotischen Beziehungen unter Erwachsenen wesentlich verschieden sind, allgemein eine homosexuelle Komponente entdecken zu wollen, geht um so weniger, als tatsächlich heterosexuelle Frühbekundungen viel mehr beobachtet werden, indem in der Weiterentwicklung des Kindes die Neigung des

⁵⁹ *W. Stern*, a. a. O., 104.

⁶⁰ *W. Stern*, a. a. O., 398.

⁶¹ *A. Homburger*, Vorlesungen über Psychopathologie des Kindesalters, Berlin 1926, 638.

⁶² *Homburger*, a. a. O., 640 ff.

Knaben zur Mutter, der Tochter zum Vater größer wird. Von einer homosexuellen Komponente könne doch nur dann gesprochen werden, wo z. B. ein Junge, auch wenn er Verkehr mit Mädchen hat, sich nicht zu diesen, vielmehr beharrlich zu Knaben hingezogen fühlt. Erst in der Vorpubertät und zu Beginn der Pubertät kann eine gleichgeschlechtlich gerichtete Durchgangsphase Bedeutung erlangen.

Widerspricht so eine unbefangene, durch keine unterlegte Theorie verfälschte Beobachtung der Freudschen Theorie und schränkt seine Beobachtungen nur auf einen sehr bescheidenen Umkreis von Fällen ein, die wir von vornherein schon als krankhaft zu bezeichnen haben, so vermögen auch die in einem vorsichtigen Deutungsverfahren gewonnenen analytischen Ergebnisse sie in ihrer Allgemeinheit nicht zu stützen. Gewiß können infantile Einstellungen und Erlebnisreste, die im unbewußten Gebahren eine Rolle spielen, psychanalytisch gehoben werden, und kein geringerer als *W. Stern* ist es, der betont, wie gerade der Neurotiker in seiner Hilflosigkeit, seinem Schwächegefühl, seinem Anlehnungsbedürfnis gerne aus den Verwickelungen des Lebens in die einfache Kindheit flüchtet und somit kindliche Einstellungen gern erneuert. Er weist aber auch darauf hin, daß damit die Gefühlsbetontheiten, die im Erlebnisse der Erwachsenen eine Rolle spielen, nur zu leicht ahnungslos in die Vergangenheit hinein projiziert werden. Es tritt zu leicht eine Verschmelzung zwischen den geweckten Erinnerungen und dem Gegenwartserleben ein, so daß eine reinliche Scheidung nicht mehr möglich ist. Besonders leicht werden die unscharfen Kindheits-erinnerungen durch konkrete Affekt- und Stimmungsinhalte, die nur dem Erwachsenen als solchem eigen sind, beeinflußt. Stern gibt ein gutes Beispiel: ein an Sadismus leidender Neurotiker erinnert sich im analytischen Verfahren einer kindlichen Verhaltensweise, wo er andere geschlagen hat. Nur zu leicht wird er dieses Schlagen, das früher vielleicht nur aus kindlichem Machtgefühl stammte und keineswegs erotisch gefärbt zu sein brauchte, in das Gegenwartsleben einbeziehen. Durch die Übertragung aktueller Gefühlsinhalte auf das Kindheitserlebnis wird dieses aber umgeformt und gegenständlich verändert. Daß solche Veränderungen und Verfälschungen möglich sind, hat Freud selbst zugegeben, ohne aber die Folgerungen daraus zu ziehen⁶³.

Trotz Ablehnung der Sexualtheorie Freuds ist ihm doch das Verdienst zuzusprechen, den Blick für die hier liegenden Fragen geschärft zu haben; vor allem ist ihm die Hervorhebung der Tatsachen zu danken, daß kindliche Geschlechts-erlebnisse eine richtunggebende Bedeutung haben können. Namentlich gilt dies für von Hause aus psychopathische Kinder, die durch entsprechende Erlebnisse in eine abnorme Richtung gedrängt werden können. Sicherlich ist es ein Verdienst, das Vorurteil der reinen Asexualität des Kindes zerstört zu haben. Freilich ist streng festzuhalten, daß die natürlichen kindlichen Liebesbezeugungen

⁶³ *W. Stern*, a. a. O., 431.

mit Sexualität im engsten Sinne nichts zu tun haben, welche durch die sinnliche Lusterregung nach Art der geschlechtlichen Lust gekennzeichnet ist und auf die körperliche Berührung und Vereinigung mit den Gegenständen geschlechtlichen Begehrens abzielt⁶⁴. Sobald aber die geschlechtliche Struktur aus dem undifferenzierten Lebenstrieb sich abzuheben anfängt — und das kann schon vor dem vierten Jahre der Fall sein —, kann leicht eine Verbindung zwischen kindlichem Liebestrieb und den spezifisch-sexuellen Erlebnisschichten eintreten. Wie es für die kindliche Entwicklung ein großer Schaden ist, wenn das Kind zu wenig Liebe empfängt, und man es in dieser Hinsicht darben läßt, so sind ebenso alle Maßlosigkeiten in den Liebesbezeugungen vom Übel. Nicht nur wird das Kind dadurch unselbständig, es liegt auch die Gefahr der Aufstachelung vor; und gerade die Beobachtung, daß sich sexuelle Frühreife bei männlichen Kindern viel häufiger findet wie bei weiblichen, scheint nicht mit Unrecht auf die Tatsache zurückgeführt werden zu müssen, daß in die Art der Zärtlichkeit der weiblichen Pflegerin — oft ist es die Mutter, die in unbefriedigter Ehe lebt — leicht eine ungestillte Sehnsucht mithineinfließt, die die beim Kinde schlummernden sexuellen Möglichkeiten zu wecken vermag. Hier ist dann die Gefahr einer sexuellen Bindung gegeben, die um so größer ist, wenn eine vorzeitige sexuelle Erstaufreizung erfolgt, die namentlich bei psychopathisch Veranlagten tiefe Spuren hinterläßt und als unverarbeiteter Fremdkörper die Form des ganzen späteren Geschlechtslebens zu bestimmen vermag. Das Kind bleibt dann leicht an eine bestimmte Art der Befriedigung des Geschlechtstriebes und damit auch der Liebesbeziehungen gebunden und sucht sie auch später auf diese infantil gewohnte Weise zu befriedigen. Hier liegt z. B. eine Wurzel der Homosexualität auf seelischer Grundlage. Die Verführung durch einen männlichen Geschlechtsgeossen kann Anlaß geben, daß der Liebestrieb auch in Zukunft an die Vorstellung körperlicher Männlichkeit gebunden ist und damit die gleichgeschlechtliche Neigung fort dauert. In anderen Fällen kann eine jugendliche Fixierung an eine Person des anderen Geschlechtes vorliegen, die mit wachsendem sittlichem Bewußtsein schuldvoll empfunden und zur Abwendung vom Urojekt treibt. Die affektive Abkehr kann so groß sein, daß kein weibliches Wesen mehr geliebt wird, weil die Liebesübertragung durch die starke Abwehr gehemmt ist. Es wird dann seelische Befriedigung in Freundschaften gesucht, in die leicht eine sexuelle Komponente hineinfließt⁶⁵. Auch die sogenannten Rückschlagserscheinungen in infantile Formen, die „Regressionen“, erklären sich durch Jugenderlebnisse ungezwungen. Liegt z. B. infolge spielerischer Reizung des Geschlechtstriebes in jungen Jahren eine infantile Fixierung und Bindung vor, so kann die fruchtbare Verwendung der Sexualenergie im späteren Leben, z. B. beim Abschluß einer Ehe, versagen, oder tritt seelische Erkaltung der Liebesbeziehungen ein, so verlegt sich die Sexualität wieder auf verlassene Nebenläufe und vermag

⁶⁴ E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig 1924, 81.

⁶⁵ P. Häberlin, *Kinderfehler als Hemmungen des Lebens*, Basel 1921, 210 ff.

bei Rückstauung des Liebesdranges frühere Bahnungen wieder zu besetzen, so daß infantile Formen in Phantasie und Betätigung wieder erneuert werden, ähnlich wie beim organischen Abbau der höheren seelischen Funktionen durch Altersverkalkung ehemals sittlich hochstehende Menschen Sittlichkeitsvergehen an Kindern oft in der Form kindlich-spielerischer Art vollziehen können⁶⁶. Daß bei der Fülle geschlechtlicher Abwegigkeiten auch nach bestimmten organischen Veranlagungen gesucht werden muß — Homosexualität findet sich gern bei sogenannten schizoïden Charakteren —, schmälert nicht das Verdienst der analytischen Schulen, auf die mögliche seelische Entstehung aufmerksam gemacht und damit neue Wege der Heilung gewiesen zu haben.

In der Richtung des Gesagten liegt auch die richtige Würdigung des sogenannten Oedipuskomplexes. Daß Freud immer wieder darauf stieß, hängt mit der Einseitigkeit seiner Theorie zusammen. Daß auch ein einwandfrei gerichtetes Verfahren solche Komplexe finden kann, ist durch außeranalytische Beobachtungen in seltenen Fällen als möglich zuzugeben. Daß aber aus kindlichen, durchaus nicht sexuellen Liebesbeziehungen Inzestwünsche entstehen sollen, wird nur unter ganz besonderen Umständen der Fall sein. *Homburger* macht allerdings darauf aufmerksam, daß die mütterliche Liebesverwöhnung um so eher beim Jungen geschlechtlichen Einschlag auszulösen vermag, wenn der Sohn als Zeuge elterlicher Zwistigkeiten die Neigung verspürt, für die Mutter gegen den Vater Partei zu ergreifen. Daraus kann denn auch ein Vaterhaß entspringen und dieser Haß eine eifersüchtige Note bekommen. Auch berichten sonst schon Mütter von stürmischen Liebkosungen des Jungen, die von ihnen selbst nicht ohne Besorgnis wahrgenommen werden⁶⁷. Aber bei den regelrechten Familienbeziehungen zwischen Vater und Tochter, Mutter und Sohn muß schon eine abnorme Verhaltensform in der Anlage des Kindes grundgelegt sein, falls hieraus Inzestwünsche sich entwickeln sollen. Damit ist anderseits nicht geleugnet, daß eine Bindung an das Mutter- oder Vaterbild eine seelische Hemmung setzen, z. B. eine Erschwerung für die Findung des Ehepartners bedeuten kann, wenn in der Pubertät die Ablösung nicht gelingt. Über die Bedeutung des Elternbildes für Erziehung und Seelsorge hat *Liertz* Beachtenswertes gesagt⁶⁸. In diesem Zusammenhang verdient besondere Beachtung die Deutung des Oedipuskomplexes durch die Adlerschule, welche oft feststellbare Vaterablehnung nicht auf eifersüchtige Regungen zurückführt, vielmehr auf den Konflikt, in den der jugendliche Ichtrieb in seiner Entfaltung durch eine zu strenge väterliche Erziehung geraten kann. Auch die Feststellung der analytischen Schule, daß der sogenannte kindliche Nachtschrecken (*Pavor nocturnus*) zurückgeht auf die Beobachtung des elterlichen ehelichen Verkehrs, zeigt nicht nur die frühe Neugier des Kindes sexuellen Dingen gegenüber, sondern beweist auch, wie ent-

⁶⁶ *E. Schilder*, a. a. O., 160 ff.

⁶⁷ *A. Homburger*, a. a. O., 645. — Vgl. *Liertz*, Seelenaufschließung, 119.

⁶⁸ Über die Bedeutung des Elternbildes siehe *Liertz*, Seelenaufschließung, 113 ff.

scheidend die jugendliche Seele durch solche Beobachtungen, die bei der großen Wohnungsnot nicht selten sind, ungünstig beeinflußt und selbst vergiftet werden kann⁶⁹.

III.

Die Freudsche Sexualtheorie ist der Anlaß gewesen, die große Scheidung herbeizuführen, die mit dem Namen *Adler* und *Jung* verknüpft ist. Die eigentlichen Gründe liegen aber tiefer; sie ergeben sich aus der ganz verschiedenen Denk- und Forschungsrichtung: bei Freud ist es die mechanisch-kausale Denkweise, bei Adler eine teleologische Betrachtung des Seelenlebens. Freilich führte die Trennung, die sich 1911 endgültig vollzog, zur Aufstellung eines wohl ebenso einseitigen Systems, wie es das Freudsche ist. Tritt bei Freud der Ichtrieb fast ganz zurück, spielt der Sexualtrieb die Hauptrolle, so betont Adler die beherrschende Rolle des Ichs mit seinem Willen zur Macht. Zwar weist das menschliche Seelenleben auch die Anlage zur Gemeinschaftsbildung auf, doch ist das kindliche Seelenleben ganz ichgerichtet und die in der Jugend eingenommenen Verhaltensweisen bestimmen meist im späteren Leben so stark die Art des Verhaltens, daß dem Ich und seinem Willen zur Macht eine überragende Bedeutung zuzuerkennen sei, demgegenüber die Entwicklung des Gemeinschaftsgefühls oft gar nicht aufzukommen vermöge. Der dem Ichtrieb immanente Wille zur Macht suche sich in allen Verhaltensweisen durchzusetzen. Schon das Kleinkind will mächtig, „will oben sein“. Schwäche, „Minderwertigkeit“, das Bewußtsein „unten“ zu sein, verletzt den Willen zur Macht und ist dem Ich ein Ansporn, die Minderwertigkeit zu überwinden. Gegenüber aller Herabsetzung des Ichgefühls mache sich das Bestreben geltend, das Persönlichkeitsgefühl dadurch zu erhöhen, daß ein Ausgleich durch eine um so stärkere Ichbetonung herbeigeführt wird, und dieses Ausgleichsstreben führt zu „Überkompensationen“. So sei Trotz und Widersätzlichkeit eine Überkompensation gegenüber Schwächegefühlen, die oft durch die Umgebung des Kindes erzeugt werden: das Kind nimmt dann die Haltung des „männlichen Protestes“ an. Diese Seelenhaltung weist stark aggressive Züge auf und führt zu Ehrgeiz, Herrschsucht, Jähzorn, zu tyrannischem Verhalten. Mancher der im Leben das nicht erreicht, was er sich gewünscht, überkompensiert auf Grund seiner Enttäuschungen, indem er seine Angehörigen tyrannisiert und so eine Erhöhung seines an Minderwertigkeitsgefühlen krankenden Persönlichkeitsbewußtseins sucht. Oder der Ichtrieb schlägt ein entgegengesetztes Verfahren ein: Das Kind ist gehorsam, zum Nachgeben bereit, nur um für sich Nützliches zu erzielen, oder es flüchtet sich in die Krankheit, weil es bald die Erfahrung gemacht hat, daß ihm in kranken Tagen mehr Liebe und Sorge und eine Bevorzugung gegenüber den Geschwistern zuteil wird. Auch mancher Erwachsene weicht so seinen Lebensaufgaben aus, um durch eine Flucht in die Krankheit sich einen gewissen

⁶⁹ *Homburger*, a. a. O., 554.

Lustgewinn zu verschaffen: durch seine Krankheit zwingt er andere zur Rücksichtnahme, zu Geldausgaben, beherrscht seine Umgebung. So werden Krankheitszeichen erzeugt oder bestehende festgehalten, sogenannte „Arrangements“ getroffen, um z. B. schwierigen Entscheidungen aus dem Wege zu gehen oder positiv sein Persönlichkeitsgefühl zu heben. Die Bildung solcher „Arrangements“ vollziehe sich unbewußt oder würde doch bald wenigstens ungewußt; sie bleiben aber wirksam als zwar nicht erlebte, aber „fiktive Ziele“, die als unbewußte „Leitlinien“ die Verhaltensweise des Menschen erklären. Nur unter ihrer Voraussetzung gewinne sein Handeln einen verständlichen Sinn, so unsinnig die Einzelsymptome auf den ersten Blick erscheinen mögen. Nicht allein der oben geschilderte „nervöse Charakter“ baut sich auf falschen Leitlinien auf, die immer wieder auf ichbestimmte kindliche Seelenhaltungen zurückgeführt werden könnten, sondern auch Verbrechen und Selbstmord würden so erklärlich. Das in seiner Jugend zurückgedrängte Kind suche sich in seinem Geltungsdrang Achtung zu erzwingen. Gelingt es nicht auf legalem Wege, so bedeute es doch eine Erhöhung seines Selbstgefühles, die Unterdrücker (Elternhaus, Schule) zu ärgern und sich so wenigstens unliebsam bemerkbar zu machen. Rache für vermeintliche oder wirkliche Unbill könne so zu Verbrechen und Selbstmord führen, um Schande oder Schmerz über die Familie zu bringen, die doch wenigstens jetzt den Zurückgesetzten als Opfer zu beachten hat. So verfolge die Seele in allen abwegigen Äußerungen und Verhaltensweisen ein bestimmtes Ziel; die Analyse hat die Aufgabe, diese unbewußt gewordenen, aus der Jugend stammenden falschen Leitlinien aufzudecken. Wären sie bewußt, so ließe der Neurotiker sich nicht durch sie narren. Fehlleistungen und Träume dienen auch Adler dazu, die unbewußten Absichten aufzudecken, hinter die fiktiven Ziele zu leuchten und damit die Erziehung zur Wirklichkeit und Sachlichkeit einzuleiten, deren letztes Ziel darin besteht, die Ansprüche des Ichs auf das rechte Maß zurückzuführen und die Persönlichkeit in den Dienst sachlicher Forderungen und der Gemeinschaft zu stellen⁷⁰.

Es bedeutet ein großes Verdienst *Adlers*, die zweckhafte, finale Arbeit des Seelenlebens betont zu haben. Er begegnet sich hier mit den bedeutenden Auffassungen, die sich an die Namen *Driesch* und *Stern* knüpfen und mehr und mehr Gemeingut psychologischer und biologischer Betrachtungsweisen geworden sind⁷¹. Nur aus der Ganzheit der Persönlichkeit und all den Einflüssen, die von frühester Kindheit auf sie gewirkt haben, ist das Seelenleben zu verstehen. Wie die Seele selbst einen umfassenden Sinnzusammenhang darstellt, so sind auch ihre Äußerungen durch eine immanente Teleologie bestimmt, so daß auch Krank-

⁷⁰ A. Adler, Über den nervösen Charakter², Wiesbaden 1919. — Ders., Praxis und Theorie der Individualpsychologie, München 1924. — Vgl. das umfassende Werk der Adlerschule: Handbuch der Individualpsychologie, hrsggeg. von E. Wexberg, München 1926. — A. Adler, Menschenkenntnis, Leipzig 1927

⁷¹ A. Müller, Psychologie, 310 ff.

heitszeichen nur vom Zentrum aus zu begreifen wären. Gerade dieses zweckhafte Verhalten zeigt sich in dem Bestreben, das Persönlichkeitsgefühl zu erhöhen, sich zur Geltung zu bringen, sich zu sichern. So setzt die Adlersche Psychologie immer ein Ziel voraus, welches ein bestimmtes Verhalten erklärt, und diese Ziele erweisen sich entweder als richtige oder falsche Leitlinien. Die Erfahrungen der Jugend und die Art, wie man in ihr über die Eindrücke der Außenwelt Herr geworden ist, bestimme die Art, wie auch später ähnliche Begebenheiten verarbeitet werden. Wegen der Zielstrebigkeit des Organismus lasse sich bei allen Krankheitszeichen die Frage stellen: Wozu dienen sie? Gerade diese Finalität wird als besonderer Vorzug des Adlerschen Systems hervorgehoben und von hier aus ein Gegensatz zu Freud herausgestellt, weil dieser allein aus der Kategorie der Kausalität das Seelenleben und seine Abwegigkeiten erklären wolle. In der Tat herrschen im Freudschen System stark mechanistische Gedankengänge vor. Freud redet nicht nur von „seelischen Mechanismen“, die kausal verlaufen, diese Mechanismen sind auch durch Triebkräfte in Bewegung gehalten, die von einer Vorstellungsgruppe auf eine andere verschoben werden und so das seelische Bild ändern können. Hier hat Adler viel richtiger gesehen, daß alle Kausalität in einem Organismus wirkt und der Ganzheit untergeordnet ist.

Doch diese berechnete Hervorkehrung des finalen Gesichtspunktes darf nie so einseitig gestaltet werden, daß die kausale Betrachtung zur Bedeutungslosigkeit herabgewürdigt wird. Zunächst gibt es Vorgänge, die rein kausal sein können, ohne ganzheitsbezogen, also teleologisch zu sein, aber alle ganzheitsbezogenen Vorgänge weisen zugleich auch kausale Verknüpfungen auf⁷². Daraus ergibt sich, daß die energetischen Auffassungen Freuds nicht grundsätzlich falsch zu sein brauchen, wenn man nur den Fehler meidet, der sich aus der Vereinzelung nur eines möglichen Erklärungsgrundes ergibt. Die Einseitigkeit Freuds führte zu falschen Konstruktionen, doch lassen sich sein Verfahren und seine gesicherten Ergebnisse gut mit einem teleologischen System in Einklang setzen. Ist doch die Tatsache der Verdrängung, der instinktiven Abwehr gegenüber der Bedrohung des Persönlichkeitsbestandes auch bei Freud nur dadurch verständlich zu machen, daß aus der Ganzheit der Persönlichkeit heraus spontan geantwortet wird. Es geht daher nicht an, bestimmte Ergebnisse des Freudschen Verfahrens deshalb abzulehnen oder sie herabzuwerten, weil Freud nur mechanisch, nicht teleologisch denke. Darin beruht ja — wie *Schneider*⁷³ besonders hervorhebt — der Fortschritt, den Freud z. B. auf dem Gebiete der Zwangsvorstellungen gebracht hat, daß nicht nur gefragt wird, warum hat dieser Mensch Zwangsvorstellungen?, die Frage vielmehr lautet, warum hat er gerade diese Zwangsvorstellung? Der Inhalt ist nicht zufällig und von außen angefliegen, sondern hat einen individuellen Sinn. Darum besteht sowohl methodologisch wie etymologisch für solche Ergebnisse Freudscher Forschung das gleiche

⁷² A. Müller, 313.

⁷³ K. Schneider, Die psychopathischen Persönlichkeiten, Leipzig-Wien 1923, 55.

Recht, von „Individualpsychologie“ zu sprechen, das die Adlersche Schule für sich ausschließlich und im Gegensatz zur „Psychoanalyse“ in Anspruch nimmt. Auch die Ergebnisse des Freudschen „psychanalytischen“ Verfahrens sind nur aus ihrer Ganzheitsbeziehung verständlich zu machen, wie andererseits die „individualpsychologische“ Aufdeckung der fiktiven Leitlinien unter den Begriff eines analytischen Verfahrens gefaßt werden muß. In dem Ganzheitszusammenhang sind Kräfte, kausale Verknüpfungen eingebettet, die die Stärke von Zwangstrieben und abwegigen Verhaltensweisen erklären. Ihr Sinn aber ergibt sich nicht auf Grund einer dynamischen Betrachtungsweise, vielmehr nur aus der Tatsache, daß die verwundete Seele als Ganzheit antwortet. Unter dieser Voraussetzung allein hat es Sinn, in Fehlleistungen, Kompromißbildungen und Träumen Hindeutungen auf verdrängte sinnhaltige Komplexe zu sehen.

Besteht so weitgehende Übereinstimmung zwischen der Freudschen und Adlerschen Betrachtungsweise, so darf der wesentliche Unterschied doch nicht übersehen werden. Für Adler lautet die erste Frage nie, wie ein Symptom entstanden ist, vielmehr fragt er immer zunächst, was soll damit erreicht werden, wozu dient es dem Kranken? Die Frage der Entstehung wird freilich nicht ausgeschlossen, ist aber an sich unwichtig⁷⁴. Das Entscheidende ist: wie stellt sich der zweckbestimmte Wille zu dieser Vergangenheit, welchen fiktiven Lebensplan muß man hinter dem Symptom suchen? Nur so lasse sich das hartnäckige Verharren erklären, und nur die Aufdeckung des fiktiven Lebensplanes eröffnet den Weg zur sachlichen Einstellung und Besserung. Sicherlich bedeutet es eine vollständigere Erfassung der gesunden und krankhaften Seelenvorgänge, eine bedeutende Erweiterung der Diagnosenstellung, wenn die Frage nach der Entstehung der Symptome durch die andere ergänzt wird, ob nicht auch eine bestimmte Leitlinie aus ihnen herauszulesen ist. Abzulehnen ist aber alle Einseitigkeit. Von vornherein ist nicht einzusehen, warum alle Krankheitszeichen eines Neurotikers nur durch falsche Zielsetzungen bedingt sein sollten. Es kann so sein, es wird oft so sein, viel häufiger sogar als man obenhin denken sollte, und große und schöne Erfolge auf Grund Adlerscher Behandlung sprechen für die Richtigkeit in vielen Fällen. Ein wertvolles heuristisches Prinzip ist damit gegeben, das sicher nicht übersehen werden darf und oft schneller zum Erfolge führt, als eine langwierige Behandlung, welche nur nach Verdrängungen, Zusammenballungen, Bindungen und Fixierungen fahndet und diese rückgängig machen will. Aber auch hier ist jede Einseitigkeit zu meiden. Bald wird die eine, bald wird die andere Methode mehr angezeigt sein; aber die Individualpsychologie widerspricht sich selbst, wenn sie nicht den Mut hat, zu den Wurzeln der individuellen Erlebnisse hinabzusteigen und solche seelischen Verdrängungen, die wie Fremdkörper wirken, vor allem infantile Fixierungen, aus der Verklemmung zu befreien. Oft werden Entmutigungen gerade durch unverarbeitete und schuldhaft empfundene Kon-

⁷⁴ R. Allers, Charakter als Ausdruck, 20.

flikte hervorgerufen sein, und dann erst durch Überkompensation zu falschen Zielsetzungen geführt haben. Freilich eine Erziehung zur Sachlichkeit, Einstellung auf richtige Werte werden oft mittelbar auch die Wurzel des Symptoms bessernd beeinflussen, aber doch wohl nur in leichteren Fällen. Denn die fiktive Zielgebung ist erst in zweiter Linie entstanden, das Erste ist der unverarbeitete Konflikt, so daß die Heilung erst nach Bereinigung dieser Triebzusammenstöße erfolgen kann.

Damit ist nicht in Zweifel gestellt, daß für viele Fälle seelsorglicher Art die Beobachtungen *L. Husse*⁷⁵ zu Recht bestehen, daß z. B. ein übertriebenes Schuldgefühl auf Grund vermeintlicher Schwierigkeiten und dadurch einsetzender Entmutigung sich ein übersteigertes Heiligkeitsziel setzen kann, etwa in dem Sinne: bei mir darf keine Sünde vorkommen. Um nun die Nichtverwirklichung dieser übertriebenen, unerreichbaren Zielsetzung vor sich und anderen zu entschuldigen, flüchte sich das Beichtkind in die Neurose eines abnormen Schuldgefühls. Hiermit zeige es vor sich und anderen, vor allem vor dem Beichtvater, wie zart und fein empfindend sein Gewissen sei. Bezieht sich das abnorme Schuldgefühl auf Dinge des Sexuallebens, so sei das eine willkommene Gelegenheit, kundzutun, daß man selbst ganz rein sei und sogar Dinge ablehne, die von anderen als erlaubt angesehen werden. So würde die eigene Überlegenheit, die auf einem sachlichen Gebiete nicht erreichbar sei, durch Aufstellung eines fiktiven Zieles erworben. Hier habe die Behandlung so einzusetzen, daß man hinter die Schliche des Bewußtseins leuchte, die sich der Kranke zunächst nicht eingestehen will. — Auch die maßlose Verhimmelung einer Person, z. B. des Vaters und der Mutter, unter deren Härte die Kindheit haßerfüllt dahinging, oder die übertriebene Trauer einer Witwe um ihren Mann, von dem frei zu werden sie im Grunde ersehnte, sind Arrangements und Sicherungen des Persönlichkeitsgefühls gegenüber einem verdrängten, bewußten oder unbewußten Schuldgefühl⁷⁶. Aber hier zeigt sich, daß die Überkompensation einem bestimmten Minderwertigkeitsgefühl entstammt, das selbst wieder auf Verdrängung oder den Verdrängungsversuch einer gegensätzlichen Regung zurückgeht, die sich im Unbewußten nachweisen läßt. Neurotische Komplexe können raffinierte Arrangements sein, jedoch lassen sich gerade unter Angstneurotikern Fälle anführen, wo dieses fiktive Ziel nicht nur nicht erkennbar ist, vielmehr sogar ganz ausgeschlossen zu sein scheint, wo vielmehr alle falschen Wertungen, z. B. des Sexuallebens, aus anerzogener Angst stammten und ein künstlich gepflegtes Schuldgefühl Stauungen herbeiführte, die nicht durch falsche Zielsetzungen weiter verarbeitet worden sind, oder wo dies doch nicht das Wesentliche war. Meist wird man sowohl die Frage stellen: Warum diese Symptome? aber auch die: Wozu? Deshalb ist es einseitig, alle Fälle in das Prokrustesbett des Adlerschen Schemas zu spannen und sie nur als Arrangements deuten zu wollen, ohne die individuelle Entstehungsursache zu

⁷⁵ *L. Husse*, Das abnorme Schuldgefühl, in *Religion und Seelenleiden* II, 264 ff.

⁷⁶ *Liertz*, *Seelenaufschließung* 132.

erforschen. So ist für *Allers* in dem oben⁷⁷ erwähnten Falle vom Waschwang nicht die Frage von Bedeutung, ob er etwa aus Bazillenfurcht oder durch Verdrängungen entstanden ist, etwa im Sinne der früher gegebenen Deutung, er begnügt sich vielmehr damit, nur die verborgenen und stellenweise sogar offen zutage liegenden Ziele herauszustellen, die die Kranke verfolgt, indem sie in ihrer Krankheit verharret, sie sogar im Laufe der Zeit steigert. So sieht *Allers* nur das fiktive Ziel, sich von jeder beruflichen und gesellschaftlichen Betätigung fernzuhalten, sich durch ein übersteigertes Reinlichkeitsbedürfnis eine unbestreitbare Überlegenheit zu sichern, sich eine Sonderstellung in der Familie zu verschaffen, indem man die Angehörigen zu mannigfachen Rücksichten zwingt und schließlich das Persönlichkeitsgefühl dadurch zu erhöhen, daß eine 60jährige Mutter in den Dienst der Kranken gestellt ist. So sehr gerade in diesem Falle die Adlerschen Gesichtspunkte das Verharren in der Krankheit verständlich machen, so bleibt doch die Frage unbeantwortet, warum die Neurose gerade diese Form des Waschwanges wählte.

Jung, der mit Adler Freud verlassen hat, sucht einen übergeordneten Standpunkt zu gewinnen, der die Wahrheiten beider Richtungen in sich aufnimmt. So erklärt er die verschiedenen Betrachtungsweisen zunächst aus der verschiedenen seelischen Struktur der beiden bahnbrechenden Forscher: Freud sei extravertiert, d. h. stark realistisch gerichtet, Adler dagegen introvertiert, indem er alles vom Subjektsstandpunkte aus zu betrachten geneigt sei. Objektiv sei das eine Einseitigkeit, die dadurch behoben wird, wenn die Ansichten beider als heuristisches Prinzip Verwendung finden⁷⁸. Doch das Entscheidende sieht er in der Charakterstruktur der jeweils kranken Persönlichkeit selber, von der es abhängt, ob sie seelische Verwundungen mit Verdrängung oder mit Aufstellung eines fiktiven Lebensplanes beantwortet. Die Neurosen bei einem jugendlich Introvertierten lassen selten die von Adler herausgestellten Gesichtspunkte vermissen, während bei der Behandlung jugendlicher Extravertierter die Freudschen Auffassungen zu berücksichtigen sind. So versucht er vom Boden der differentiellen Psychologie aus eine einheitliche Lösung, gegen die grundsätzlich nichts zu erinnern ist. Sowohl die kausale wie die finale Betrachtungsweise legen auch *Erhard* und *Liertz* ihren Untersuchungen zugrunde. Bald ist mehr die eine, bald die andere angezeigt. So konnte *Liertz* z. B. Migräneanfälle einmal auf geschlechtliche Verdrängung zurückführen, ein andermal auf irrigies Einstellen zu der augenblicklichen Lebensforderung, dann aber auch auf Erinnerungstäuschungen u. ä.⁷⁹. *Liertz* hat den gelungenen Versuch unternommen, die Rechte beider Gesichtspunkte in der aristotelisch-thomistischen Seelenlehre zu verankern. Von diesem festen Boden aus glaubt er die reichen Erfahrungen der psychanalytischen Forschung der Erziehung und Seelsorge vermitteln zu sollen,

⁷⁷ *Allers*, a. a. O., 21.

⁷⁸ C. G. *Jung*, Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben, Zürich 1926, 89 f.

⁷⁹ *Liertz*, Seelenaufschließung, 19.

und es ist nicht zu bezweifeln, daß er theoretisch eine glückliche Synthese gefunden und praktisch der Pastoral viel zu sagen hat.

IV.

Die Darstellung und Kritik der seelenaufschließenden Systeme ließ Schritt für Schritt die Bedeutsamkeit des neuen Forschungs- und Behandlungsweges für die Seelsorge erkennen. Es erübrigt noch, die sich hieraus ergebende seelsorgerliche Aufgabe grundsätzlich zu kennzeichnen. Eine Verwertung des Verfahrens und der kritisch gewonnenen Ergebnisse ist dadurch möglich, daß eine säuberliche Scheidung von Verfahren und System durchgeführt und Verfahren und gesicherte Ergebnisse einer christlichen Seelenauffassung eingegliedert werden. Nicht nur ist das Verfahren an sich weltanschaulich neutral, nicht nur sind falsche und einseitige psychologische Anschauungsweisen nur mittelbar mit dem Verfahren verknüpft, vielmehr dürfte die Behauptung des evangelischen Pfarrers *W. Buntzel* zu Recht bestehen, daß erst die Auffüllung durch christlich-religiöse Motive der Psychoanalyse ihre ganze Wirkungsmöglichkeit gibt⁸⁰. Daher ist das eingangs gekennzeichnete große Interesse in den Seelsorgerkreisen beider Konfessionen wohl zu verstehen. Die zahlreichen Erörterungen in beiden Lagern gruppieren sich um die Frage: Welche Verwertung können das analytische Verfahren oder seine Ergebnisse im Dienste der Seelenführung finden? Zwei Möglichkeiten tun sich da auf. Einmal könnte der Seelsorger das unmittelbare analytische Verfahren zur Anwendung bringen, um Verdrängungen aufzuheben, seelische Hemmungen zu beseitigen, falsche Haltungen in die richtige Bahn zu lenken; oder zweitens wird er nur die zahlreichen Ergebnisse und Winke, welche die seelenaufschließende Forschung aller Richtungen herausgestellt hat, verwenden, um so seinen eigenen Blick für seelische Schwierigkeiten und ihre mögliche Verwurzelung zu schärfen, gelegentlich wertvolle Winke zu geben und vor allem vorbeugende Arbeit zu leisten.

1. Die Ausübung einer streng durchgeführten seelenaufschließenden Arbeit kommt für den amtlich bestellten Seelsorger um so weniger in Betracht, als sie leicht einen Übergriff in ein Gebiet bedeutet, für das zunächst nur der fachmännisch durchgebildete Arzt zuständig ist. So wichtig es für den Seelsorger ist, die Gesetze und Verschlingungen des seelischen Lebens zu kennen, das Grenzgebiet zwischen gesundem und krankem Seelenleben bleibt zunächst das Wirkungsgebiet des Arztes oder des ärztlich geschulten Psychotherapeuten. Es ist nicht zu vergessen, daß eine methodisch durchgeführte Seelen-

⁸⁰ *W. Buntzel*, Die Psychoanalyse und ihre seelsorgerliche Verwertung, XXVI. Band der von F. Niebergall herausgegebenen praktisch-theologischen Handbibliothek, Göttingen 1926, 48. Dieses Büchlein ist besonders bedeutsam, als es gerade auf Grund seelenaufschließender Forschung auf die Erneuerung der Privatbeichte im Protestantismus hinarbeitet. — Auf die engen Beziehungen zwischen Beichte und Psychoanalyse hat bereits *L. Bopp* hingewiesen. *L. Bopp*, Moderne Psychoanalyse, Katholische Beichte und Pädagogik, Kempten 1923.

aufschließung mit Assoziationsexperimenten und Traumdeutungen ein Heilverfahren im Dienste eines seelisch Kranken ist, seelische Erkrankungen aber einerseits ins Körperliche auszustrahlen vermögen, anderseits von physiologischen und anatomischen Störungen bedingt sein können, so daß nur der ganz auf diesem Gebiete sich auskennende Fachmann das vorliegende Krankheitsbild zu erkennen vermag; nur er vermag mit der notwendigen Sicherheit zu entscheiden, ob ein rein seelisch entstandenes Krankheitszeichen vorliegt oder ein organisch bedingter Abbauvorgang. Danach entscheidet sich auch, ob und wie weit eine Analyse angezeigt ist. Mit Recht warnt daher auch Buntzel vor dilettantischen Grenzübergreifen. Gerade die Auseinandersetzung über die Psychoanalyse in Ärzte- und Seelsorgerkreisen hat die Gefahr der Kurpfuscherei bei Ungeschulten stark betont. Aber auch dort, wo eine mehr und mehr zu fordernde Zusammenarbeit zwischen Ärzten, Erziehern und Seelsorgern stattfindet, wo gar der Arzt Fälle zur seelischen Behandlung den Erziehern oder Seelsorgern zuweist, wie dies Freud z. B. gerne tut, ist eine durchzuführende seelenaufschließende Behandlung nur bei sachgemäßer Vorbildung und völliger Beherrschung der Methoden angängig, deren Handhabung niemals schematisch, sondern ganz dem Einzelfalle angepaßt sein muß. Fordern die analytischen Schulen Freudscher Richtung bereits einen Studiengang von ungefähr zwei Jahren, bedarf die Einführung in das Adlersche System auch vieler Wochen praktischer Arbeit, so ist ersichtlich, daß ein nur auf Literatur sich beschränkendes Studium nicht genügen kann, selbst kunstgerecht zu analysieren. Mit Recht betont *Pfister*, daß dieses ebensowenig hinreiche wie das Studium eines Lehrbuches der Chirurgie zur Vornahme schwieriger Operationen⁸¹. Tatsächlich liegen die traurigsten Beispiele vor, die immer wieder zeigen, wie das wilde Analysieren nur seelische Werte zerstört. Grundsätzlich ist aber gegen eine analytische Behandlung durch geschulte Nichtmediziner nichts einzuwenden. Doch ist von allen ärztlichen und nichtärztlichen Analytikern zu fordern, daß sie weltanschaulich zuverlässige und sittlich gefestigte Persönlichkeiten seien. Nur unter diesen Voraussetzungen kann der Seelsorger es verantworten, behandlungsbedürftige Kranke an den Analytiker zu verweisen. Er muß überzeugt sein können, daß in der Handhabung der Methode alle durch einseitige psychologische Voraussetzungen bedingte Verfälschungen gemieden werden und alle Deutungsarbeit sich der in der Methode selbst liegenden Grenzen wohl bewußt ist. Der in pansexualistischen Gedankengängen geschulte Analytiker wird alles in sexuellem Sinne zu deuten geneigt sein und läuft, wie oben gezeigt, Gefahr, neue Komplexe sexueller Art zu schaffen, statt eine Komplexbefreiung herbeizuführen. Auch hier könnte man mit traurigen Beispielen dienen. Einem Analytiker, der rein auf Freudschem Boden stände, Kranke zuzuschicken, wäre unverantwortlich. Wie sehr hier die geistigen Kräfte des Menschen, die Macht

⁸¹ O. *Pfister*, *Analytische Seelsorge*, 133.

des Gewissens, verkannt werden — es soll ja selbst nur ein Verdrängungsprodukt sein — ist mir aus Fällen bekannt, wo zwecks Aufhebung der Verdrängung einfach der Triebbefriedigung das Wort geredet wurde, ohne daß eine Sublimierung auch nur versucht wurde, und somit neue Gewissenskonflikte herbeigeführt wurden. Weltanschauliche Zuverlässigkeit ist um so mehr gefordert, als es nicht allein darauf ankommt, das Verdrängte nur zu heben, die wichtigste Arbeit vielmehr die Triebveredelung ist, also in einer bedeutsamen Nacherziehung besteht. Alle Erziehung ist aber durch bestimmte Erziehungsnormen geleitet, die letzthin Angelegenheit der Weltanschauung sind.

Daß der Analytiker auch sittliche Festigkeit haben muß, bedarf keiner Erörterung. Die tiefsten und verborgensten Regungen kommen zur Sprache. Nur wo heilige Ehrfurcht vor der anvertrauten Seele den Analytiker beherrscht, nur wo er mit zarten Händen in das Heiligtum der Seele eingreift, um dort Fehlentwicklungen umzuformen, ist eine Vorbedingung für eine einwandfreie Behandlung gewährleistet. Rein sachliche Einstellung ist um so dringlicher erforderlich, als sich im Verlaufe der psychoanalytischen Behandlung leicht eine starke Gefühlsbindung an den Analytiker geltend macht, sei es in Form der Zuneigung oder Abneigung. Daß hier eine Gefahrenquelle liegt, ist nicht zu verkennen, doch wird der geschickte Führer es verstehen, durch reine Sachlichkeit gegebenenfalls aufkommende Zuneigungsgefühle auf hochwertige Ziele zu lenken, sie nicht über einen bestimmten Grad der Verehrung herauswachsen zu lassen und so jede schädliche Bindung verhindern⁸². Dieser Punkt macht es aber verständlich, daß nur sittlich reife Menschen von nicht zu großer Jugend sich an die Analyse geben sollen. Gerade die persönlichen Erfordernisse, die vom Standpunkte der Seelsorge an den Analytiker zu stellen sind, lassen die in katholischen Kreisen Badens bestehenden Bestrebungen begrüßen, Lehrerinnen zur Führung seelisch hilfsbedürftiger Frauen auszubilden. Da auch nach Heilung seelischer Konflikte durch den Arzt die Führung durch den berufenen Seelsorger nicht fehlen darf, äußerte *Stumpf* in Kevelaer den von *Lindworsky* gebilligten Wunsch, daß für die Hilfe an seelisch Kranken Geistliche als Fachseelsorger vorgebildet und freigestellt werden möchten⁸³.

2. Ist ein wildes Analysieren unter noch so gutgemeinten, seelsorglichen Gesichtspunkten seitens Ungeschulter strengstens zu meiden und scharf zu verurteilen, so ist aber die mittelbare Auswertung psychoanalytischer Kenntnisse, auch solcher, die durch Literaturstudium erworben sind, von großer Bedeutung für die Seelsorge, einmal im Interesse richtiger Menschenbeurteilung, zur Beratung in einfachen Fällen und vor allen Dingen zur Verhütung seelischer Schädigungen in der Erziehung von Kindern und Jugendlichen.

Die ruhige Aussprache mit seelisch Leidenden läßt oft leicht Anzeichen ge-

⁸² Hinsichtlich der Gefühlsübertragung sind die Ausführungen *Stumpfs* auf der Kevelaerer Tagung beachtenswert. *Religion und Seelenleiden* I, 238.

⁸³ *Religion und Seelenleiden* I, 232, 236.

wisser Verdrängungen erkennen oder die Wirksamkeit fiktiver Leitlinien und unwirklicher Seelenhaltungen vermuten. Glaubenszweifel oder gar Glaubensablehnung sind oft gefühlsmäßig bedingt und gehen nicht selten auf eine Störung der kindlichen Gefühlsbeziehung zu Vater und Mutter zurück. Wie das Elternbild, das geliebte oder mit wechselnden Mischgefühlen besetzte, auch die spätere Stellung zu Gott beeinflussen kann, hat *Liertz* an Beispielen gezeigt. Das kindliche Vaterbild wird auf Gott nur zu leicht übertragen. Manche Trotzhaltungen sind verständlich als Wiedererneuerung kindlicher Verhaltensweisen, die bis in die Jugendzeit zurückliegen. Offenkundige Sexualangst stammt vielfach aus falscher, aus der Kindheit übernommener und niemals richtig verbesserter Einstellung, die ständig verdrängend wirkt, neue Hemmungen schafft und deren Bekämpfung nur durch eine lebenswirkliche Aufklärung erreicht werden kann. Analytische Schulung schärft den Blick für die Gründe mancher Ehezerwürfnisse. Bei vielen ist nämlich die Bindung an Vater und Mutter noch gefühlsmäßig zu stark und in der Pubertätszeit nicht so gelöst worden, wie es zur Führung einer glücklichen Ehe notwendig wäre. „Manche Frau sucht im Gatten immer und immer fort die Züge des väterlichen, mancher Mann in seiner Frau die Züge der mütterlichen Imago, und dieses unselige Suchen legt ihnen förmlich eine Binde vor die Augen, so daß sie die charakteristischen und wertvollen Züge im Bilde der anderen, zu denen sie nun einmal in der Ehe gehören, nicht zu erkennen vermögen⁸⁴.“ Die analytische Betrachtungsweise erschließt hier den Blick auch für die damit oft zusammenhängende Untreue. Die Angstleiden und Zwänge, die mit der Onanie zusammenhängen und sich in ihr auswirken, werden durch analytische Erkenntnisse tiefer erfaßt. *Liertz* hat sich ein großes Verdienst erworben, in seiner Schrift „Erziehung und Seelsorge“ auf die tieferen Quellen vieler Vergehungen hingewiesen zu haben⁸⁵. Irgendeine Entmutigung steckt meist dahinter. Auch *Bopp* weist auf diese Ursprungsmöglichkeit hin⁸⁶. Die hier möglicherweise vorliegenden Zusammenhänge nur zu ahnen, führt zu verständnisvollerer Beurteilung und zielsicherer Führung, behütet vor allem vor Ratschlägen, die mehr entmutigen und neue seelische Verkrampfungen schaffen als ermutigen und aufrichten.

Kenntnisse über die Ergebnisse der seelenaufschließenden Forschung vermögen sich besonders in der erziehlichen Tätigkeit des Seelsorgers auszuwirken. Wie es eine der Hauptaufgaben ärztlichen Wirkens neben der heilbringenden Tätigkeit ist, vor Krankheiten zu schützen und zu bewahren, so gilt dies in ähnlicher Weise für den Seelsorger, dem als Moralpädagogen in den hier zur Erörterung stehenden Fragen die bedeutungsvolle Aufgabe gegeben ist, durch belehrende Tätigkeit, insbesondere auch durch Aufklärung der Eltern, kindliche Fehlentwicklungen im sittlich-religiösen Leben zu verhüten. Bewahren vor Schädigungen ist leichter, als verkrampfte Seelenzustände zu ordnen. Die

⁸⁴ *J. Klug*, Aus den Tiefen der Seele, 92.

⁸⁵ *Liertz*, a. a. O., 76 ff.

⁸⁶ Religion und Seelenleiden I, 226

Kenntnis der leichten Verwundbarkeit der kindlichen Seele durch Konflikte schärft die Aufmerksamkeit, sie vor Erschütterungen zu bewahren, und sie vor allem zu behüten, was ihrer Lebensrichtung eine falsche Linie mit all den damit zusammenhängenden Hemmungen geben könnte. Erziehung zu einem vernünftig geleiteten Überwinden, das nicht verdrängt, sondern die seelischen Triebkräfte in den Dienst hochwertiger Ziele zu stellen vermag, verhindert, daß sog. „Stauungstypen“ entstehen oder seelische Hemmungen, die durch Stauungseinschläge“ bedingt sind⁸⁷. Die Wichtigkeit der ersten Lebensjahre für die gesamte Entwicklung wird von den analytischen Schulen stark in das erzieherische Bewußtsein gerufen; die sexuellen Eindrücke, vor denen das Kind nicht behütet wurde, können Anlaß zu den schwersten Fehlentwicklungen geben, ebenso aber auch alle Maßlosigkeit im kindlichen Liebesleben, mag es sich um Verwöhnung oder Liebesentziehung handeln. Das einseitig bevorzugte Lieblingskind unterliegt ebenso leicht der Charakterverbildung, wie das zurückgestoßene Aschenbrödel.

Daß das Ichstreben des Kindes in allen Äußerungsformen ein hohes Maß von erzieherischer Aufmerksamkeit fordert, hat die Adlersche Individualpsychologie zu wachsender Anerkennung gebracht. Alte Einsichten sind in neuem Lichte geschaut, und mit Recht wird von Bopp, Allers, Husse, Stumpf, Willwoll u. a. hervorgehoben, daß der Einbau individualpsychologischer Gesichtspunkte in das System katholischer Erziehungswissenschaft nur segenbringend sein könne. Aber auch die engere Aszese erhält seitens dieser Richtung wertvolle Hilfen, übertrieben ichbezügliche Einstellungen zu selbstloser Sachlichkeit im Dienste hochwertiger Ziele umzulenken. Übertriebene Betonung der elterlichen Gewalt und Autorität kann ebenso zu Trotzhaltungen führen, wie sie gesundes Selbstvertrauen zu lähmen vermag, ähnlich wie übertriebene Liebesbindung das Kind nicht zu der geforderten Selbständigkeit kommen läßt. Unwirkliche Überspannung der Ideale oder Verdemütigungen seitens der Erzieher geben leicht Anlaß zur Entwicklung krankhafter Schuldgefühle. Oft auch flüchtet sich der Mensch in religiöse Zwangsleiden, um sich durch solche Selbstquälerei selbst zu strafen. Hier wird ein Streben aufgedeckt werden können, mit der Leidzufügung letzthin doch durch Erhöhung des Persönlichkeitsgefühls einen Lustgewinn zu erzielen. Im Grunde ist solch Verhalten egozentrisch.

Auf die Fülle der hier liegenden Fragen konnte nur hingewiesen werden. Sie erheischen zweifellos ernste Beachtung der Seelsorgewissenschaft. Von einem einwandfreien analytischen Verfahren und darauf fußenden geprüften Ergebnissen darf sie noch viele Anregung erwarten. Noch steckt das aufschließende Verfahren in den Anfängen, doch deutlich wird erkennbar, daß weder Moral- noch Pastoralpsychologie an den neuen Blickerschließungen vorübergehen dürfen, die letzthin nur dem einen Ziele dienen: unsterbliche Seelen im Geiste des guten Hirten zu behüten und zu führen.

⁸⁷ Vgl. Jahn, a. a. O., 48.



Vom Ringen der Gegenwartsphilosophie um das Objektive und Metaphysische I.

I. *Franz Brentano*, Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und A. Comte. Hrsg. von Oskar Kraus. XVIII u. 169 S. Meiner, Leipzig 1926. — *Franz Erhardt*, Bleibendes und Vergängliches in der Philosophie Kants. VIII u. 269 S. Reiland, Leipzig 1926.

II. *Franz Brentano*, Versuch über die Erkenntnis. Hrsg. von Alfred Kastil. XX u. 222 S. Meiner, Leipzig 1926. — *Joseph Geyser*, Auf dem Kampffeld der Logik. IX u. 288 S. Herder, Freiburg i. Br. 1926. — *Nicolai Hartmann*, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. XV u. 551 S. 2. Aufl. De Gruyter, Berlin und Leipzig 1925. — *Alois Müller*, Einleitung in die Philosophie. 178 S. Berlin und Bonn, Dümmler 1925. — *Alois Müller*, Psychologie. 346 S. Dümmler, Berlin und Bonn 1927. — *Karl Schunck*, Verstehen und Einsehen. VI u. 71 S. Niemeyer, Halle 1926.

III. *Siegfried Behn*, Sein und Sollen. Eine metaphysische Begründung der Ethik. 320 S. Berlin und Bonn 1927. — *Nicolai Hartmann*, Ethik. XX u. 746 S. De Gruyter, Berlin und Leipzig 1926. — *Franz Katzinger* S. J. Menschliches Freiheitsbewußtsein. 91 S. Rauch, Innsbruck 1926. — *Heinrich Kühle*, Der ethische Güterbegriff im System des Aristoteles und Kant. XII u. 120 S. Münsterverlag, Münster i. W. 1926. — *Arnold Littmann*, Schillers Geschichtsphilosophie. XII u. 128 S. Beyer & Söhne, Langensalza 1926. — *Joseph Mausbach*, Werte und Werterfassung in der Sittlichkeit. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik II, 1926, S. 268—285. — *Georg Mehlis*, Das Böse in Sittlichkeit und Religion. 65 S. Stenger, Erfurt 1926. — *Bernhard Rosenmöller*, Die sittlich bedeutsamen Werte. Eine Studie zur Ethik und Pädagogik. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik II, 1926, S. 558 bis 577. — *Georg Wünsch*, Theologische Ethik. 126 S. De Gruyter, Berlin und Leipzig 1925.



Will man eine allgemeinste Kennzeichnung der heutigen philosophischen Lage geben, so darf man nicht nur die Abwendung von Kant zum Gegenständlichen zurück nennen, sondern muß vor allem den Vorstoß zum Metaphysischen erwähnen, der heute selbst von der Erkenntnistheorie (II) gemacht wird, aber auch in der Ethik (III) und vor allem aus metaphysischen und religionsphilosophischen (IV) Erörterungen selbst ersichtlich ist. Die kritische Bemühung um Kant (I) ist nur Vorspiel zu all dem.

I.

Daß in Kants eigenem Philosophieren letzte metaphysische Motive wirkten, ist seit *N. Hartmanns*, *H. Heimsoeths* und *M. Wundts* Kant-Arbeiten dem neuen Ringen um den historischen, von späterer systematischer Deutung befreiten Kant aufgegangen. Eine „Überwindung“ Kants aber sollte man nicht allzu voreilig verkünden und gar den „Thomismus“ als letzte Antwort auf heutige philosophische Problematik nicht zu siegesbewußt hinstellen. Denn in den hier zu erörternden Disziplinen vollzieht sich erst eine langsame und vorsichtige Loslösung von einer langen, unter Kants Einfluß stehenden philosophischen Tradition, die nicht einfach Kant beiseite setzt und gewiß nicht überall auf „thomistische“ Ergebnisse zu-steuert. Die Erkenntnistheorie von heute hat den Wert der „transzendentalen Methode“ Kants und seine Scheu vor dem „Ding an sich“ trotz aller „Wende zum Objekt“ nicht vergessen; die Ethik den Gedanken an die „Autonomie“ trotz aller „materialen Wertethik“ nicht

verloren; die Metaphysik beläßt dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis- und Wissenschaftsbegriff Kants trotz ihrem Streben nach Einsicht in die „letzten Gründe“ des Seins auf seinem Gebiete sein Recht; die Religionsphilosophie hat die Ehrfurchthaltung des Kritizismus vor dem Absoluten trotz all ihrem Bemühen um das Göttliche erst recht erkannt. *Fr. Brentano* hat in seiner Zeit den energischsten Angriff auf Kants Phänomenalismus und Agnostizismus sowie auf seinen „unglaublichen“ Vernunftglauben unternommen, zugleich auch den nachkantischen Idealismus namentlich Hegels unter dem Decknamen *Plotins* einer scharfen Kritik unterzogen. Aber obgleich sein (heute noch nicht vollständig zugängliches) metaphysisches System im Gottesbegriff gipfelt, ist auch diesem Aristoteliker der Anschluß an die aristotelisch-thomistische Beweisführung nicht ohne weiteres möglich. Seine kritischen Vorbehalte verdienen volle Beachtung. Trotz entschiedenen Eintretens für die (psychologisch gefaßte) Apriorität von Raum und Zeit versteht *Fr. Erhardt* Kant, dessen dynamische Theorie der Materie, dessen positive (nicht nur regulative) Teleologie, dessen humanistische Geschichtsphilosophie und dessen Ästhetik im wesentlichen „Bleibendes“ für ihn bedeuten, im tiefsten als Metaphysiker, gibt er den Kategorien transzendente Gültigkeit, tritt er für die Beweisbarkeit des Daseins der Seele, der Freiheit und in einer die Erfahrung analytisch zergliedernden und sie synthetisch erweiternden Metaphysik auch des Daseins Gottes ein, das mit „hinreichend großer Wahrscheinlichkeit“ bewiesen werden kann. Wenn *Erhardt* aber, in Ablehnung des ethischen Formalismus Kants, das Sittliche nur als erfaßbare altruistische Wirkung selbstlosen Wohltuns aus selbstloser Gesinnung und das Religiöse nur als menschliche Wunschbefriedigung deuten kann, so ist mit dieser sehr anfechtbaren psychologischen Tatsachenfestsetzung über den Wertgehalt des Sittlichen noch ebenso wenig gesagt wie über den Wirklichkeitsgehalt des religiösen Glaubens.

II.

Auf die „Wahrheit“ aber kommt es der Erkenntnistheorie an. Sie ist in ihrer Wendung zum Objektiven, Realen und Metaphysischen heute weither von *Fr. Brentano* beeinflusst, der in Ablehnung der Humeschen Skepsis und der Kantischen synthetisch-apriorischen Urteile wie in der durch Zuhilfenahme der mathematischen Wahrscheinlichkeitsrechnung vertieften aristotelischen Induktionstheorie den erkenntnistheoretischen Weg zu einer realistischen Metaphysik neu gebahnt hat. *N. Hartmanns* und *J. Geysers* Erkenntnislehre ist eine stete Auseinandersetzung mit kantischem und neukantischem Transzendentalismus, mit den Marburgern und mit *Br. Bauchs* Kant-Hegel-Synthese zumal. Dabei ist *Geysers* Betonung des Besonderen als der Grundlage für den Aufstieg zum Allgemeinen und als dessen einziger Existenzform bemerkenswert, weil so erst der Idealismus überwunden werden kann, der das „Gesetz“ zur apriorischen Notwendigkeit hypostasiert, um aus ihm die erfaßbare Wirklichkeit herzuleiten. Husserls „platonisierende“ Phänomenologie wie Augustins Erkenntnislehre werden von hier aus abgewiesen. Aber auch *Brentanos* und *N. Hartmanns* Gleichsetzung von Evidenz und subjektiver Gewißheit wird zugunsten einer „objektiven Evidenz“ abgelehnt, die als Einsicht in einen unmittelbar gegebenen oder durch begründetes Schlußverfahren erkennbaren Sachverhalt als Wahrheitskriterium auftritt und die subjektive Gewißheit erst bedingt. Aus der steten Transzendenz des Gegenstandes dem Erkennen gegenüber zieht *Hartmann* skeptische Schlüsse für die Erkennbarkeit des „An-sich“, während *Geyser* auch diese Resignation überwindet durch Anerkennung eines vor allem Urteil vorhandenen unmittelbaren Schauens von bewußtseinsgegebenen Gegenständen, die ohne Vermittlung eines „Bildes“ erfaßt werden. Dennoch weiß auch *Geyser* um das „Irrationale“ der kontingenten Welt gerade gegenüber der Logisierung und Vernetzung des Wirklichen durch den Kant-Hegelschen Idealismus und der Geltungstheorie des Neidealismus. *Hartmanns* Nachweis des „Minimums“ von Metaphysik in der Erkenntnis des Gegenständlichen, für den der erkenntnistheoretische Realismus schon eine standpunktliche, alle realen Strukturen auch als solche der

logischen Sphäre ansprechende Deutung der Erkenntnis ist, überholt Geyser durch Fortführung der Erkenntnistheorie bis zum Gipfel der Metaphysik, zur Gottesfrage, in Anlehnung an den alten Kontingenzbeweis. Das ideale An-sich-Sein Hartmanns aber kann Geyser nach Augustins und Thomas' Vorgang nur als „die möglichen begrenzten Weisen des Teilhabens am unendlichen Sein“ begreifen: die letzte Absage an einen Idealismus, der ein ideales An-sich-Sein ohne den realen Träger des Gottesgeistes fassen will.

Dennoch bleibt die Herausstellung dieser Gegenstandssphäre des idealen An-sich-Seins, zu der auch die „Werte“ gehören, ein Verdienst der neueren Gegenstandstheorie. Schon daß sie in ihrem Unterschied von der Sphäre des Realseins gesehen und nicht mit dem Psychischen in irgendeiner Form (etwa als „Vorstellung“) gleichgesetzt wird, ist ein bedeutender Fortschritt des Erkennens. Von hier aus ergibt sich ein neuer Sinn des „Apriori“, das nun nicht mehr als Kantische Bewußtseinsfunktion, sondern als gegenständlicher materialer Seinsgehalt gilt, der vorgefunden wird und für die Erkenntnis normgebend ist. Nach diesem idealen An-sich-Sein hat die es intendierende Erkenntnis sich zu richten. Ist es „irreal“, so hat es doch ein Sein, eine gegenständliche Struktur. Es ist nicht bewußtseinsimmanent, sondern transzendent wie das Reale. Eine Wendung gegen Kant, die freilich Husserl noch nicht endgültig vollzog. Daß auch jetzt noch eine realistische Theorie der Außenwelt möglich ist, zeigt neben Hartmanns Ablehnung des Idealismus auch Alois Müller, dessen „Einleitung“ zudem der Metaphysik (nicht der Gegenstandstheorie) als berechtigte Frage die nach einer letzten Fundierung des Idealen in Gottes Bewußtsein beläßt. Diese Metaphysik kennt Thomas, die moderne Gegenstandstheorie kennt er nicht; denn auch das „verbum mentis“ der Scholastik ist nicht identisch mit diesem idealen An-sich, das mit dem „Bewußtsein“ des schauenden und denkenden Subjektes nichts zu tun hat.

Die „unmittelbare Anschauung“ eines solchen An-sich weist die heutige Erkenntnislehre und Psychologie auf. Ihr gelten Hartmanns Untersuchungen über die „Intuition“, die mit der Bergsonschen Metaphysik der Intuition nichts gemein hat. Als „stigmatische“ Intuition ergreift sie isolierte Wesenszüge, als „konspektive“ die Wesensbeziehungen und -einordnungen in schon erfaßte Zusammenhänge des Eingesehenen. Doch bedarf die Intuition idealer Wesenheiten der „Rücksicherung“ durch Beziehung auf Realerkenntnis, soweit diese bei der bloß partialen Deckung der Ideal- und Realerkenntnis möglich ist. Alois Müllers „Einleitung“ und in erweitertem Maße seine „Psychologie“ weist solche unmittelbare, vor allem urteilenden Erkennen sich vollziehende Schau nach und dehnt sie auf mathematische Gegenstände, Relationen und Werte aus, lehnt aber die „Wesensschau“ ab, da diese immer schon vergleichendes Urteilen voraussetzt. Auch Guardinis (s. IV.) vorsichtige Intuitionstheorie gehört hierher, soweit es sich um Erfassung des konkret Lebendigen handelt. Müllers „Psychologie“ bietet zudem ein gut Stück Gegenstandstheorie, besonders eine Theorie der „unsinnlichen“ Gegenstände, zu deren Erfassung das Sinnliche Ansatzpunkt sein kann, die selbst aber als „unsinnliche“ weder durch sinnliche Wahrnehmung noch denkende Abstraktion aus sinnlich erfaßten Dingen ergreifbar sind. Wenn Müller den idealen Werten die Wirklichkeitsform des „Geltens“ im Unterschied von der anderen des Realseins zuspricht, so sollen sie damit nicht in Bewußtseinsfunktionen aufgelöst werden, was der ganzen Theorie vom An-sich-Sein der Werte widersprechen würde. Sie bleiben qualitative „letzte, originale (nichtpsychische) Elemente“ von verschiedenstem Gehalte, die Müllers Psychologie des Denkens, der Sittlichkeit, der Kunst und der Religion aufweist.

Ohne solche Wertanalyse ist heute eine Ethik und eine Religionsphilosophie nicht mehr möglich. Auch der werterfüllte aristotelisch-thomistische Entelechiebegriff, dem das gemäß und durch die Entelechie erfüllte Sein Wurzel des Wertvollseins ist, kann in dieser metaphysischen Fassung des Wertbegriffs nicht Ausgangspunkt der Ethik sein. Denn der Einklang von Sein und Wert ist ein metaphysisches Problem, das die Sonderbetrachtung der Gegenstandssphären des Seins und der Werte voraussetzt. Welche

Voraussetzungen sich aber in jedem Erfassen noch bergen, zeigt *Karl Schunck*, indem er die grundlegende Bedeutung der Erkenntnishaltung für die zu erfassende Gegenständlichkeit aufzeigt und einen „Glauben“, einen „Akt der Empfängnis“, als Bedingung für das Schauen eines Gegenstandes nachweist, der in seiner Struktur stets allseitiger zu betrachten bleibt, und dem gegenüber der „Erkenntnismensch“ „der sich ewig Wandelnde“ ist.

III.

Die „unmittelbare Anschauung“ steht als Werterfassung im Mittelpunkt der Erkenntnis ethischer Wertqualitäten. Auch *Mausbach* anerkennt die Resultate, die *Husserl*, *Dietrich v. Hildebrand*, *Scheler*, *Hartmann*, *Al. Müller* u. a. erarbeitet haben, wenn er von einer „Wesenschau“ spricht, von einer „unmittelbaren Erfahrung“, allerdings nur für die „meisten“ Werte, die noch kein urteilendes Erkennen ist. Schon *Hartmanns* „Erkenntnislehre“ hat den Grund für seine „Ethik“ gelegt, denn dort ist die „penetrative“ Intuition aufgedeckt, die im (intentional-geistigen) „Fühlen“ der gegenständlich gegebenen, nicht von Wunsch und Gefühl erzeugten, das rezeptive Wertbewußtsein objektiv bestimmenden (Wertnehmung analog der Wahrnehmung) Werte sich kundgibt, aber nicht in jedem konkreten Subjekt in gleicher Weise wirklich ist (Wertblindheit gegenüber Farbenblindheit, Grade der Werterfassung in Parallele zur Abstufung der Tonempfindung). Es gibt einen „liebenden“ Blick für Werte ebenso wie ein blindes „Vorbeigehen“ an ihnen, es gibt den modernen, hastenden, für die Wertfülle unzugänglichen, blasierten Menschen ebenso wie das mit dem „organe morale“ ausgestattete Subjekt. Kants Sollensethik sah die Apriorität der Werte, aber nicht die Fülle des Wertreichtums, die Nietzsche erschaute, aber relativistisch umwertete. Aber auch Kants Ethik kannte materiale Wertqualitäten, wie ich selbst in früheren Kantarbeiten zeigte. Sie erhob das Allgemeingültige zum einzigen moralischen Wert. *Kühle* bringt jetzt den quellenmäßigen Nachweis der Ansätze Kants nicht zwar zu einer materialen Wertethik, aber zu einer inhaltlichen Zweckethik, die von dem aristotelischen Moralprinzip des Persönlichkeitwerdens, ohne freilich dessen inhaltlichen Wertreichtum zu erreichen, nicht allzu weit entfernt ist. Auch *Schillers* ethisch-ästhetisches Humanitätsideal, das *A. Littmann* in des Dichterphilosophen Geschichts- und Kulturphilosophie einbaut, ist ein materialer Vollendungswert, der die Grenzen des kantisch-rigoristischen Wertblickes ebenso wie Kants Formalismus überwunden hat und in Goethes materiales Wertziel der lebend sich entwickelnden geprägten Form persönlichen Seins einmündet. Die heutige materiale Wertethik ist die Synthese antiker und neuzeitlicher Ethik, die bei *Hartmann* alle jene Werte aufgreift, die die antike, die christliche und die neuzeitliche Ethik enthält, welch letztere die namentlich von Nietzsches Wertintuitionen neu erschaute Werte in sich faßt. Das ist der historische Standort dieser Ethik und ihr Reichtum gegenüber der bloßen Sollens-, Willens- und Gesetzesethik. Die materiale Wertethik steht noch in ihren Anfängen, eröffnet aber mannigfaltige Aufgaben in Wertaufweis und -begründung. Die „an sich seienden“ idealen Werte sind ihrem Wesen nach ἀρχαί, Prinzipien, durch „Teilhabe“ an denen die sie tragenden real seienden Substrate (Dinge, Verhältnisse, Verhalten von Personen) wertvoll werden, ihnen gegenüber demnach apriorisch-inhaltliche Gehalte. Sie begründen erst ein sittliches Ideal, ein sittliches Vorbild, eine sittliche Person, in der sich das empirische Ich vor dem idealen Ich beugt. Im Wertbewußtsein dieses tieferen persönlichen Ich gründet das Werte schauende und nach ihnen das empirische Ich lenkende Gewissen. Im menschlichen Tun ist das einzigartige Wunder der Gestaltung der wertindifferenten Wirklichkeit nach Werten gegeben und dadurch die kosmische Stellung des Menschen und seiner Verantwortlichkeit grundgelegt. Aus Werten und ihrem „Drängen“ nach Wirklichkeit, das in der Konstitution der Werte mitgegeben ist, ergibt sich das Sollen. Werte sind ein ideales Seinsollen, demnach nicht ein Seiendes im Sinne der faktischen Realexistenz. Ihre Ordnung nach höher und niedriger trennt sie weiterhin vom schlechthin seienden, wertindifferenten Realen. Ihrem Sollen endlich fehlt das Müssen des Seienden. Das ideale Seinsollen

bedingt seinerseits das aktuelle Tunsollen der menschlichen Person, die sich Werte zu Zielen und Zwecken setzen kann. Wert ist demnach primär dem Ziel und Zweck gegenüber. Wertethik ist also aller Zieleethik gegenüber a priori, denn jene erst kann diese rechtfertigen. Darum bedarf die aristotelisch-thomistische Ethik, von der heutigen Problematik her gesehen, einer Fundierung durch Wertphänomenologie und -theorie. Kühles Studie läßt wieder diese Lücke der „materialen Zweckethik“ erkennen, auf die K. selbst nicht zu sprechen kommt. Teleologie als solche kann im Dienste von Wert und Unwert stehen, als reales Geschehen ist sie noch nicht an sich wertvoll. Das Dämonische wie das nur zerstörerische Satanische in der Welt zeigt deutlich die Möglichkeit auch einer sehr zweckhaften und doch unwertigen, ja wertwidrigen Seinsteleologie. Auch die geschlossene Weltteleologie der theistischen Metaphysik, deren Recht Hartmann freilich ebenso wie das der pantheistischen Sinngestaltung des Wirklichen durch die immanente Gottvernunft bestreitet, kann rational mit dem Übel und dem Bösen nicht fertig werden. Mehlis' Arbeit beweist aufs neue diese Unbegreiflichkeit des Bösen durch rationale Philosophie. Das „sühnende Schicksal“ im Bereich des Ethischen, „Erlösung und Gnade“ im Bereich des Religiösen mögen das Uneinsichtige erhellen, das für M. vor allem das Christentum „bisher“ am meisten aufgelöst hat, aber diese Lösung ist eben nicht mehr rein philosophisch.

Um die letzte Einigung von Sein und Wert im Metaphysischen bemüht sich Behns Aufweis der Zuordnung der verschiedenen ethischen Wertsysteme zu bestimmten metaphysischen Weltsystemen. Solche Metaphysik kann den Wertblick erweitern und verengern. Dieser Nachweis ist B. vorzüglich gelungen. Aber daß man Werte der antiken, der christlichen und der neuzeitlichen Ethik schauen kann, ohne an die entsprechende Metaphysik zu glauben, zeigen gerade Hartmanns Werttafeln. Werte drängen zwar zur Metaphysik, wie etwa Kants Postulatenlehre und Hartmanns Freiheitsmetaphysik zeigen, aber ihr Aufweis ist von solcher Metaphysik unabhängig. Man kann, wie Augustins Beispiel beweist, vom Werte zur Metaphysik erst aufsteigen. Aber selbst so ausgesprochene Skeptiker der Metaphysik wie etwa A. Schweitzer haben ihr Wertsystem, das seine Geltung behauptet auch ohne Metaphysik. Zudem ist ja auch die Zuordnung von Wert- und Seinsbild nicht immer eindeutig, wie Behn bei der Darstellung der materialistischen Wertwelt selbst zeigt. Inhaltlich ist Behns Zeichnung der Werte eine von ethischem und künstlerischem Feinsinn gestaltete hohe Bereicherung unseres Wissens um die unübersehbare Fülle des Idealen. Doch wäre das Bild des „preußischen“ Kant um des Ernstes seiner Ethik willen besser nicht gezeichnet worden. Man sollte Scheler und Sombart so nicht fortsetzen, Behns Ehrfurcht auch vor Kant weiß Besseres.

Eine Definition des „Guten“ ist für Hartmann unmöglich, da es sich in jedem der nach Umfang wie Rangordnung unübersehbaren sittlichen Werte offenbart. Nur eine Analyse der geschichtlichen Moralen kann seine bisher erkannte Wertfülle zeigen, und dieser Aufweis ist das Kernstück der H.'schen Ethik, das die große Fruchtbarkeit materialer Wertschau enthüllt. Die formale, aber in der materialen Wertrangordnung wurzelnde Eigenart des Guten ist die in ihm sich aussprechende „Teleologie des höheren Wertes“, die das sittlich Gute immer als den höheren, vorzuziehenden Wert zeigt. Aber nicht das sittlich Gute als solches in irgendeiner seiner Wertqualitäten wird „erstrebt“, sondern ein Sachverhaltenswert, ein für eine Person wertvolles Gut (z. B. Offenbarung der Wahrheit; ein wirtschaftliches Gut). Der sittliche Wert erscheint bei solchem auf Personen (die eigene oder fremde Person) gerichteten personalen Handeln am Akt der Intention selbst (ein Verhalten ist „wahrhaftig“, wenn ich Wahrheit vermittele, „gütig“, wenn ich materielle Güter helfend schenke), und er haftet dem Verhalten von Person zu Person auch dann an, wenn das sachliche Ziel durch das Verhalten nicht erreicht wird. So „erstrebe“ ich nicht eigentlich sittliche Werte, auch nicht die persönliche Vollendung. Ich wachse im Dienst an der Sache. B. Rosenmöller hat diese Einsicht näherhin durchgeführt und pädagogisch nutzbar zu machen gesucht in wertvollen Hinweisen

auf Selbst- und Fremderziehung. Die Unüberschaubarkeit des ganzen Wertreiches und der totalen, geschlossenen Rangordnung, die nur eine partielle Wert- und Rangerkenntnis gestattet, begründet für *H.* sowohl die Wertantinomien wie die Notwendigkeit des Schuldigwerdens, das man, ohne die Schuld zu entschuldigen, in antikem tragischem Heroismus tragen muß. Aber implizit enthält auch *H.*'s Ethik einen obersten Wert, obwohl sie nicht mit *Scheler* im Wert des Heiligen ihre Spitze finden soll: den Wert der autonomen Menschperson, für die die Freiheit der Selbstentscheidung das „höchste innere Gut“ und das Personale „das Wichtigste, Aktuellste und zugleich auch das Höchste und Verantwortungsreichste von allem ist“, was in des Menschen Gesichtskreis treten kann: die tiefste Wurzel dieser materialen Wertethik ist ein areligiöser, ethischer Humanismus.

Autonome Selbstentscheidung für gut oder böse, „Freiheit“, gehört zum Wesen sittlichen Verhaltens; sie erst begründet Verantwortlichkeit, Schuld, Verdienst und Zurechenbarkeit, personale, also sittliche Werthaftigkeit. Und zwar verlangt diese Freiheit personal-sittliche Selbstbestimmung sowohl dem kausalen Müssen des Wollens als dem Sollen der Werte gegenüber. In gründlichster Auseinandersetzung mit Determinismus und Indeterminismus, mit Kant und Fichte, der die heutige Literatur über das Freiheitsproblem an Tiefe und Ehrlichkeit der Problematik nichts an die Seite zu stellen hat, kommt *H.* schließlich zur Anerkennung der Freiheit, ohne den rational unauflösbaren Restbestand im Freiheitsproblem zu übersehen. Das Bewußtsein sittlicher Selbstbestimmung, die Tatsache der Verantwortung und Zurechnung, das Schuldbewußtsein, die Bezogenheit sittlicher Werte auf Freiheit, die Gegensatzstellung zwischen Wollen und Sollen spricht für die Freiheit, ohne sie metaphysisch beweisen zu können. Aber zuletzt sieht sich auch diese metaphysische Ethik vor die Gottesfrage gestellt, und zwar gerade vom Freiheitsproblem her: Wahrt der Mensch die ihn zum Menschen machende Autonomie vor Gott? *H.*'s erwähnter Humanismus entscheidet sich für den Menschen gegen Gott. Die Ethik muß um des Menschen willen „diesseits von Theismus und Atheismus“ stehen. Metaphysisch ist damit über das Recht des Atheismus nichts ausgemacht, die Gottesfrage bleibt offen (cf. S. 180, 206, 212, 574, 741), aber selbst wenn Gott geglaubt wird, kann er für *H.* nur impersonal sein, wie auch *D. Kerler* gegen *Schellers* Ethik geltend machte, doch nicht pantheistisch gefaßt werden. Im „Gott“ des teleologischen Gottesbeweises sieht *H.*, zuweilen an Feuerbach erinnernd, nur einen Anthropomorphismus des „mythisch-religiösen Denkens“. Um der kosmischen Stellung des Menschen willen (s. o.!) darf die Welt nicht teleologisch sein, er allein trägt die Prädikate der Gottheit: Vorsehung und Vorbestimmung. „Dem Menschen fällt das Erbe Gottes zu“, wenn auch nicht die Unbegrenztheit dieser göttlichen Attribute, die den Menschen erdrücken würde. Religion und Ethik schaffen für *H.* ethisch unlösbare Antinomien, die zwar weder menschliche Freiheit noch Gottes Dasein und Vorsehung „widerlegen“, aber, falls die Entscheidung für Gott ausfällt, die wesentlich autonome Sittlichkeit zerstören. Hier mündet alles im „absolut Irrationalen“ der Religionsphilosophie. Ethik verlangt den Menschen als autonom, Religion Gott allein. Ethik stellt ihn ins Diesseits, Religion verweist ihn darüber hinaus. Ethik verlangt die Autonomie der Werte, Religion macht sie in ihrer Begründung erst durch Gott heteronom. Ethik kennt nur den Menschen als wertverwirklichendes, teleologisch die Wirklichkeit nach Werten gestaltendes Wesen, Religion dagegen ihren Gott, der zudem — *H.* weiß, daß es „wie Gotteslästerung“ klingt — als „Stümper“ erscheint, und dazu den Menschen, der die Gottesgabe der freien Selbstentscheidung auch für das Böse von ihm erhielt, verdammt. Ethik heischt vom Menschen, seine Schuld heroisch zu tragen, Religion will ihn davon erlösen, bricht aber mit ihrer Forderung der Reue und „Erniedrigung“ den sittlichen Stolz des Menschen und seine unabnehmbare Verantwortung.

Eine kritische Auseinandersetzung mit *H.* kann in aller Kürze grundsätzlich folgendes gerade bei dieser letzten Zuspitzung seiner Ethik geltend machen:

1. Religion wurzelt ebenso wie Ethos als Haltung zum sittlichen Wertreich in der einen

Geistperson „Mensch“. Bleibt dem endlichen Erkennen des Menschen die absolute Wahrheitserkenntnis verschlossen, so seinem Wertblick die Einsicht in die Ganzheit der Werte und ihrer Totalordnung. Religiöser Glaube, den nur Rationalismus in Wissen wandelt, erschließt in Gott den höchsten Wert und den Träger aller Werte. Aber auf ihn weisen, wie neuerdings *Rosenmöller* in dem oben angeführten Aufsatz wie in seiner Schrift „Gott und die Welt der Ideen“ (1923) gezeigt hat, alle Werte hin. Ihr Sollen verlangt metaphysisch eine gesetzgebende Autorität, da die Idee des Imperativs, wie Kant im opus posthumum zeigte, die eines Imperantis nach sich zieht. Die Ethik verlangt also einen Abschluß in der Religion. *H.* selbst glaubt trotz ihrer Irrationalität an die „ideale Werttafel“ über allen geschichtlichen Werttafeln.

2. In der Einheit der Person ist der religiöse Akt der alle anderen geistigen Akte durchlebende, und der Gegenstand seiner Intention, „Gott“, umfaßt die Gegenstände der übrigen Aktintentionen mit, so daß Gott als der absolut Wahre, Gute und Schöne, als höchster Träger aller Werte, als „summum bonum“ erscheint. Ist er der absolut Gute, so muß er Person sein, da sittliche Werte nur persongetragen sein können. Wie freilich das absolut Gute in Gott ist, und wie Gott Person ist, entzieht sich endlichem Wissen. Dem Absoluten fehlt in Wert- und Personsein jede endliche Beschränktheit, es eignet ihm aber jede endliche Wert- und Personenfülle in absolutem Maße. *Wünschs* materiale Wertethik sucht solchen Abschluß in Gott als „absolut geistiger Größe von höchst gesteigertem positivem Wertsein“, ein Abschluß, den für ihn nicht mehr die Philosophie erreichen kann. Er ist nur vermittelt durch die Gottesoffenbarung in Christus. Auch dem katholischen Bewußtsein bleibt, wie auch *Rosenmöller* und *Mausbach* in diesem Zusammenhang eigens betonen, hier eine letzte philosophische Einsicht verwehrt.

3. Auch bei Anerkennung Gottes bleibt die doppelte Autonomie, die der Werte und die des Sollens, gewahrt. Denn a) in religiös-metaphysischer Betrachtung sind die Werte Ausdruck göttlicher Wertvollendung. Sie sind Werte, weil Gott Wert ist, dessen Wertfülle sie widerspiegeln, und auf die sie zurückweisen. Nur nominalistisches Denken nimmt den Werten ihre in Gott, ihrem Wesensgrunde, gründende Eigenbedeutung. Sind sie aber Spiegelbilder göttlicher Werthaftigkeit, so sind sie in sich selbst wertvoll und eine Offenbarung göttlichen Wesens in ihrer eigenen Wertstruktur. Ihre Verwirklichung ist dann gefordert, wenn sie im religiösen Glauben als der Weg zur Gottverähnlichung und zur Teilnahme an Gottes Werthaftigkeit erscheinen, so daß das Jenseits den Menschen auf die Diesseitsaufgabe seiner Vollendung durch die Werte hinweist, also die diesseitige Wertverwirklichung von ihm fordert als Bedingung für die jenseitige Vollendung. b) Auch jetzt noch bleibt der Mensch in der Sphäre des Sollens, der freien Selbstentscheidung für die im Gewissen selbst erkannten Werte. Sittliche Religion will freien Gottesdienst, und dieser ist nur möglich im Dienst an der eigenen Personvollendung, weil der Heilige Heilige will.

4. Wie unter Gottes freier Allmacht und Allwissenheit auch des Menschen Freiheit gewahrt bleiben kann, ist die alte, unlösbare Rätselfrage christlich-spekulativer Theologie, die in noch tieferem Maße uneinsichtig bleibt wie *H.s* Freiheitsproblem. Alle Fragen nach dem göttlichen Wie bleiben, wie Thomas lehrt, menschlich-irdischem Wissen unbeantwortbar. Auch *Katzingers* Bemühungen bringen die alte Thomismus-Molinismus-Frage um keinen Schritt weiter, auch hier löst sich nicht die Antinomie des Thomismus, der die Freiheit, und die des Molinismus, der Gottes Absolutheit bedroht. Auch *Katzingers* letztes Wort bleibt Menschenfreiheit wie Gottes Freiheit gegenüber „das Geheimnis“.

5. Betrachtet man die Welt als von Gottes Geist teleologisch geordnet, so nimmt man dem Menschen nicht seine einzigartige Würde. Er nimmt in seinem beschränkten Maße auch jetzt teil an Gottes vorherbestimmender und schöpferischer Tätigkeit. Denn Gottes „Weltplan“ „soll“ ja vom Menschen in dessen sittlichem Leben durchgeführt werden. Die Welt ist noch nicht vollendet, „soll“ ihre Vollendung finden durch die freie Werterfüllung, die Gott

dem Menschen in dessen geschichtlichem Leben zur „Aufgabe“ stellte. Das ist die metakosmische Stellung des Menschen in Gottes Universum. Der religiösen Betrachtung erscheint Gott nicht als „Stümper“, sondern trotz der Überrationalität der Prädestination um so größer, wenn er mit menschlicher Freiheit seine Ziele erreichen will. Die Tatsache der gottgegründeten Menschenfreiheit kann dem Gottesbewußtsein des Menschen nicht ohne Sinn sein.

6. Daß der Mensch sich in diesem Erdendasein in Schuld verstrickt, ist eine offenliegende Tatsache; daß Gott in Erlösung und Gnade ihn davon befreit, weiß keine Philosophie von sich aus mehr. Mit einer bloß humanistischen Ethik und ihrem „berechtigten Stolz der Selbstbestimmung“ ist Gnade und Erlösung unvereinbar; stoischer Stolz und antike Tragik kennt nicht das clamare de profundis. Wenn aber der Mensch, wie es *Behn* an Pascals Ethik gezeigt hat, als ohnmächtig und erlösungsbedürftig zugleich erfaßt wird, dann wäre die Gnade der Erlösung nicht Erniedrigung, sondern Wesenserfüllung des Menschen, freilich „gratis datum“ und „immeritum“, und die Schuld die augustinische „felix culpa“. Die christliche Erlösungsreligion erfüllt den Menschen mit Demut und dankbarem Stolz zugleich, mit tiefer Verantwortlichkeit und hohem sittlichem Streben nach Gottverähnlichung. Auch sie hat eine „Ethik“.

7. Aller Glaube aber beruht nicht auf philosophischer Evidenz, sondern auf persönlicher Entscheidung für das Nichtevidente, wie *Behns* Ethik von neuem in Erinnerung ruft. Auch an „das Gute“ gibt es einen Glauben, auch Ethik beruht auf einer Ehrfurchts- und Glaubenshaltung, soweit sie „dem“ Guten sich zuwendet. Denn wenn niemand ernstlich darüber im Zweifel sein könnte, was das Gute ist, „dann bleibt es unverständlich, daß es unvereinbare Systeme der Ethik gibt“ (*Behn*, 182). (Schluß folgt.)

Theodor Steinbüchel.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Arbeiternot.

Ein kleines Büchlein: „Die Seele des Industriearbeiters“ (Verlag Franz Borgmeyer, Hildesheim, 64 S., 1 M.). Einen Ruf in die Wüste nennt es der Verfasser *Dr. Hans Sauerland*, der selbst in der Welt jung gewesen ist, die er schildert. Nicht das erste seiner Art und hoffentlich auch nicht das letzte. Denn die Seelsorge steht hier vor Fragen, von deren Lösung sie noch weit entfernt ist, und jeder muß ihr willkommen sein, der sie ihr aufs neue vor Aug' und Seele rückt, besonders wenn es mit so viel klugem Verstehen und brennender innerer Anteilnahme geschieht wie hier.

Zuerst die Landschaft. Jedem, der sie selbst im rollenden Eisenbahnwagen durchfährt, fällt ihr Anblick beklemmend aufs Herz. „Das ganze Land gestaltet und bis in den letzten Winkel gefärbt von der Arbeit. Die Häuser schwarz von dem Ruß, den jeder Regen aus der Luft niederschlägt . . . Die spärlichen Bäume ohne Frucht, weil die Gase sie in der Blüte ersticken. Das Industriegebiet eine einzige Stadt, eine einzige zusammenhängende Steinwüste. In den Fugen zwischen den Städten vereinzelt Feldstreifen, die Gärten der kleinen Leute, verstreute Büsche, die man oh ihrer verkrüppelten Dürftigkeit kaum Wald nennen kann.“

Dann die Menschen. Jeder weiß von ihnen, der in der Seelsorge einmal unter ihnen gearbeitet hat. Jeder kennt ihr Schicksal und ihre leibliche und seelische Not, versteht sie mit ihren Härten und Fehlern, liebt sie mit dem Guten und Liebenswerten, das sich trotz allem noch darunter versteckt. Trotzdem wird er mit Interesse lesen, was der *Verf.* von ihnen mit packender Anschaulichkeit sagt. Von der älteren Generation der Zugewanderten, die noch zum großen Teil den Kern der Pfarrgemeinde, die Stütze der Seelsorge, den verlässlichen Stoßtrupp der kirchlichen Vereine bilden, wenn auch auf mehr als einen von diesen schon ein freudlos düsterer Schatten der Unzufriedenheit fiel. Dann

aber vor allem die jüngere Generation, die, wie *S.* meint, einmal das Angesicht des Ruhrgebiets verändern wird, wenn die Alten dahin sind. Gewiß ist auch hier nicht alles trostloses Dunkel, auch hier gibt es Licht und hellere Ausblicke in die Zukunft. Aber was diesem kommenden Geschlecht von der Kindheit an gefehlt, was eine Jugend in unzulänglicher Wohnung inmitten von Krankheit und Verbitterung ihm anezogen hat, was die Arbeit unter Tag, was Umgang und Verführung aus ihm macht, verdüstert doch wieder den Himmel so sehr, daß der *Verf.* selbst nur mit Zagen und in der Hoffnung auf die Gnade Gottes das „Dennoch“ wagt, zu dem er sich am Ende aufschwingt.

Und nun als drittes: die Rettung. Was *S.* dazu, ohne zu verletzen, aber auch ohne zu beschönigen, sagt, geht mit vielen anderen auch uns, die Seelsorger, so nahe an, daß die wichtigsten Sätze unberührt stehenbleiben sollen.

„Meine erste Forderung ist: klare Einsicht in die Halbheit der bisherigen Hilfsversuche und Rangierung an die richtige Stelle in der Skala der Werte. Soziale Fürsorge als Pflaster auf die materielle Not — sehr gut, aber das Pflaster allein heilt die Wunde nicht. Vinzenz- und Elisabethvereine und die persönliche Hilfsleistung mitleidiger Seelen — nicht zu entbehren, aber in der Wirkung wie ein Tropfen auf den heißen Stein. Pflege der Heimatvereine und der musikalischen Liebhabereien als Mittel zur Einbürgerung in die fremde Lebenszone und als schöne Träumereien über den Abgrund — begrüßenswert, aber zu romantisch und zu oberflächlich. Volkshochschule, Bibliotheken, Vereinsleben als Bildungsanstalten und Familienersatz — von zweifelhaftem oder geringem Wert. Wer das Hauptgewicht auf diese Bestrebungen legt, verkleistert nur die Risse und betrügt sich selbst . . .“

„Meine zweite Forderung lautet wie der Ruf des Täufers am Jordan: Metanoete! Wandelt euch!“ Sie richtet sich zunächst

an die bürgerlichen Kreise, deren Lebenshaltung und Geistesrichtung für den Arbeiter immer Kanon und Richtschnur ist . . . An die Industrieherrn aller Länder . . . Diese Geisteswandlung müßte sich zeigen bei den Beamten, deren ewiges Klagen verstummen müßte angesichts viel, viel bitteren Schicksals. Bei der Landwirtschaft und ihrer Preispolitik. Bei der Kaufmannschaft als aktive Hilfsleistung und Verzicht auf übermäßigen Gewinn. Bei der Rechtsprechung, der Ärzteschaft, der Presse. Bei den Lehrern, die außer den Geistlichen dem Volke am nächsten stehen, wenn die selbstverschuldete Einordnung in die Kategorie des „Beamten“ ihre Wirksamkeit nicht vernichtet.

Endlich bei der Geistlichkeit selbst. „Trotz alles Geschimpfes auf die ‚Pfaffen‘ haben diese überall dort gewaltigen Einfluß, wo sie sich auf die Seelsorge beschränken und ein warmes Herz für den Arbeiter zeigen . . . Glücklicherweise gibt es unter der Geistlichkeit des Industriegebiets viele solcher Männer, wenn auch ihre Taten im Verborgenen bleiben. Der Arbeiter hat kein Zutrauen zu dem neuen Pfarrer oder Kaplan, der vielleicht in Unkenntnis seiner besonderen Seelenart und nach Brauch und Gewohnheit gleich nach seiner Ankunft den Zylinder aufstülpt und in den Häusern der Reichen Besuch macht, den Bereich der Kolonien aber meidet. Umgekehrt hängt er mit rührender Liebe und Treue an einem Geistlichen, der seine Art versteht und seinen Umgang nicht ablehnt . . . Der Bergmann sieht auf die Tat, nicht auf die Predigt. Vor kurzem starb in meiner Heimat ein Pfarrer, noch jung, aber aufgerieben von der Last seiner freiwilligen Verpflichtungen. Er fuhr sogar, von einem Steiger begleitet, in die verschiedenen Zechen ein, nicht aus Neugier, sondern, wie er sagte, um seine Schäflein an der Arbeitsstelle zu besuchen. Er hatte einen ungeheuren Einfluß, selbst der Bürgermeister holte sich Rat bei ihm. An dunklen Abenden sah man ihn mit einem Bündel unter dem Arm durch die Straßen der Kolonien eilen; so verschenkte er seine Kissen und sein Bettzeug. Als er starb, fand man nicht eine einzige Mark in seinem Besitz; er wurde auf Gemeindekosten beigesetzt; sein

Begräbnis aber wurde ein Triumphzug, wie ihn die Stadt kaum jemals gesehen . . .“

„Meine dritte Forderung zielt auf die Geisteswandlung des Arbeiters selbst. Hier gilt es, die Hohlheit des üblichen Lebens und die Mangelhaftigkeit der Surrogate und Opiate (Monismus, Sozialismus, Vergnügen) dem Industriearbeiter begreiflich zu machen und in ihm die Sehnsucht von den Trebern hinauf zu den wahren Gütern zu wecken. Nur feinsten Takt kann hier etwas ausrichten — und ein gläubiges Vertrauen auf die anima naturaliter christiana. Wer die apostolischen Menschen der bürgerlichen Kreise und wer vor allem auch die Vereinsleitungen auf dieses Doppelziel hinlenkte, der hätte viel getan . . . Es gibt hier einen Weg, der fast immer zum Erfolge führt, der aber leider meist wenig beachtet wird. Die Erfahrung lehrt, daß der Arbeiter sogleich ein anderer Mensch wird und dem Radikalismus nicht mehr zugänglich ist, sobald er sich irgendwie von der Masse abhebt. Das kann geschehen durch ein Höhersteigen der gesellschaftlichen Geltung, durch den Erfolg seiner Kinder, durch Erwerb eines Grundstückes und eines eignen Häuschens, kurz durch alle jene Ereignisse, die sein niedergebeugtes Selbstgefühl wieder aufrichten. Hier anzuknüpfen ist ein Gebot der Klugheit. Von hier ausgehen sind alle Bestrebungen zu begrüßen, die die geistige Lage des Arbeiters zu heben geeignet sind: das Sparen, das Studium der begabten Kinder, die neue Verwurzelung in der Industrielandschaft durch den Erwerb einer eignen Scholle . . .“

S. hat seine Betrachtungen zwischen zwei Bilder eines Malers gestellt. Das eine ist entstanden unter dem Eindruck des letzten großen Grubenunglücks. „Ein grünschattiges Knochengespenst reckt sich gegen den trüben Dunsthimmel und umkrampft mit den Fingern die Seilscheibe des Förderturms, daß sie stillsteht und die Menschen, die dort unten eingeschlossen sind, nicht mehr herausholen kann an das Licht des Tages. Am Lattenzaun aber hockt eine Arbeiterfrau, das Kind auf dem Schoß, und starrt halbirr vor sich hin.“ Das andere trägt die Unterschrift „Industrie-Madonna“. „Schmalhoch, wie die

Fabrikschornsteine und Fördertürme meiner Heimat in den Abendhimmel stehen. Und sieh, da waren sie auch schon, diese ragenden Landweiser der Industrie, nur standen sie auf dem Bilde finster gedrängt im Hintergrund und umdüsterten den Himmel mit ihrem Stangenwerk und Rauch. Eine schmale Straße mit hohen, russigen Häusern ging von ihnen aus und führte auf den Beschauer zu. Mitten auf dieser Straße ging eine übermächtig hohe Frau; sie war arm gekleidet wie eine Arbeiterfrau, aber ihr Gang, das Leuchten aus ihrem Antlitz und das Kind auf den Armen zeigten, daß es die Mutter Gottes war. Niemand stand auf der Straße, kein Kopf schaute aus dem Fenster oder über den schiefen Staketenzaun ihr nach, aber alle Häuser hatten ihre Fensteraugen sehnsüchtig aufgeschlagen und empfingen ein wenig von ihrem Glanz.“

„Man müßte eigentlich beide Bilder nebeneinander halten . . . Gegen das Gespenst der Hoffnungslosigkeit kämpft die Seele des Industriearbeiters einen verzweifelten Kampf. Will sie ihn glücklich führen, hat sie Religion nötig, Religion im Herzen und starke religiöse Männer als Vorbilder.“ S.

Um Ehe und Familie.

Der 14. Band des Kirchlichen Handbuchs (1926/27) ist erschienen (374 S., Herder, Freiburg, geb. 10 M.). Unentbehrlich für jeden Seelsorger, der in seiner Arbeit über den Gesichtskreis seines Kirchtums hinauszuschauen und in ihr ein Stück Zeit- und Kulturgeschichte zu erkennen gewohnt ist. Die Gesamtanlage ist die längstbewährte geblieben — die statistischen Angaben über die Organisation der Gesamtkirche und der Kirche in Deutschland, über den Welt- und Ordensklerus, die Arbeit in der Seelsorge und in den Missionen, über das caritativ-soziale Wirken der deutschen Katholiken wird eben jeder Jahresband auf den neuesten Stand bringen müssen. Einzelne Fragen haben aber auch diesmal eine besonders eingehende Behandlung erfahren. Dazu gehört der umfangreiche und ausgezeichnete Bericht von Generalsekretär W. Böhler über den augenblicklichen Stand der Schulfrage (Reichs-

schulgesetz, Volksschulen, höhere Schulen, Privatschulen, Lehrerbildung) und die erstmalige vollständige Zusammenstellung der Ergebnisse der Volkszählung vom 16. Juni 1925 für die Konfessionsstatistik und die konfessionelle Moralstatistik, zusammengestellt von dem verdienten Begründer des Handbuchs, der jetzt bescheiden in die zweite Linie zurückgetreten ist, P. Herm. A. Krose S. J.

Im letztgenannten Abschnitt wird auch einer der wundesten Punkte im sittlichen Leben unseres Volkes berührt. „Die Ehescheidungen“, heißt es S. 247, „haben in Deutschland in den letzten Jahrzehnten ganz außerordentlich zugenommen. Im Jahrfünft 1901—1905 zählte man durchschnittlich 9910 Ehescheidungen jedes Jahr, 1906 bis 1910 durchschnittlich 13 324, im Jahre 1913 17 835 . . . Im Jahre 1914 hielten sich die Scheidungen ungefähr auf der gleichen Höhe, gingen dann aber in den folgenden Kriegsjahren bedeutend zurück bis auf 10 494 . . . im Jahre 1916. Gleich nach Beendigung des Krieges setzte eine gewaltige Steigerung ein. Im Jahre 1919 zählte man schon 22 022 Ehescheidungen, im Jahre 1920 36 542, 1921 sogar 39 216. Damit wurde einstweilen der Höhepunkt erreicht. Die drei folgenden Jahre zeigten einen kleinen Rückgang: 36 587, 33 939 und 35 936.“ Bei der Beurteilung dieser Ziffern wird zu berücksichtigen sein, daß auch die letzten fünf Jahre noch zu den Nachkriegsjahren zählen und daher in mancher Beziehung einen anormalen Charakter tragen. „Von den vielen übereilten Kriegsehen und den überaus zahlreichen in den ersten Nachkriegsjahren geschlossenen Ehen sind unverhältnismäßig viele wieder geschieden worden.“ Aber die ganz enorme Zunahme der Ehescheidungen ist eine Tatsache, die sicherlich damit allein nicht begründet werden kann, und sie gewinnt für den Seelsorger dadurch noch ein besonders ernstes Gesicht, daß an ihr, wie Kr. im einzelnen nachweist, auch die rein katholischen Ehen in viel höherem Prozentsatz beteiligt sind als zuvor.

Wohin wird diese Entwicklung führen? Viele lieben es, in solchen Fällen auf Ame-

rika hinzuweisen. „Das Amerika von heute ist das Europa von morgen“, sagt man und will dieses Wort auch auf die Zukunft der Ehe und der Familie angewandt wissen. Ja es fehlt nicht an Stimmen, die aus dem angeblich offensichtlichen Verfall der Familie und des Familienlebens in der amerikanischen Kulturwelt schließen wollen, daß auch die immer mehr sich amerikanisierende europäische Gesellschaft der Auflösung der alten Familie und einer radikalen Umwälzung der Geschlechtsbeziehungen unaufhaltsam entgegengehe. Zustimmend zitierte noch vor kurzem *Siegfried Kauer* (Soziologische Pädagogik, Halle 1923, 22) die Äußerung des bekannten Kulturhistorikers und Soziologen *Müller-Lyer*: „Die Familie ist ... in ihrer jetzigen Übergangsform zu einem Kulturhindernis geworden; und auch das viele Gute, das sie noch in ihrem Schoße birgt, ist zum großen Teil nur ein Hemmschuh des Besseren. Die Familie muß sich umgestalten und ist in voller Umgestaltung begriffen.“

Daß tatsächlich gerade in Nordamerika, der Heimat der Industrialisierung und Rationalisierung, Ehescheidung und Familienzerfall eine unheimliche Höhe erreicht haben, ist unbestreitbar. Das jüngst in deutscher Übersetzung erschienene Buch von *Ben B. Lindsey*, Richter des Jugend- und Familiengerichts in Denver (Colorado, U.S.A.), „Die Revolution der modernen Jugend“ (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1927) gibt an, daß 1922 in Chicago 39 000 Heiraten stattfanden und 13 000 Ehescheidungen; 1924 im Staat Ohio 53 300 Eheschließungen und 11 885 Scheidungen, in Cleveland 10 132 Eheschließungen und 5256 Ehescheidungen usw. (153 ff.). Die großen Schwankungen in den Ziffern erklären sich zum Teil aus den sehr verschiedenartigen Ehescheidungsgesetzen in den Staaten der Union. Aber daraus folgert *Lindsey* u. a. gerade, daß nur die höchsten Ziffern die wahre Lage annähernd richtig wiedergeben. „Wenn die obigen Zahlen mit denen früherer Jahre verglichen werden, so sieht man deutlich, daß Trennungen und Ehescheidungen ständig zunehmen, und daß sie bald die Zahl der Eheschließungen erreicht haben werden. In

Wirklichkeit stehen sie schon gleich und gleich ... Wir haben Tausende und aber Tausende von Fällen, die auch ohne gesetzliche Bestätigung das Versagen der betreffenden Ehen bezeugen ... Eine große Anzahl unglücklicher Ehen kommt nie vor das Ehescheidungsgericht, weil beide Parteien ihr Heim und ihre Kinder nicht aufgeben wollen. Gesetzliche Verpflichtungen, die mit der Scheidung verbunden sind, verstärken diese Scheu noch mehr.“ Ein anderer Grund, warum man nicht zur Scheidung kommt, ist die Erschlaffung durch tägliche Gewohnheit. Die Eheleute lernen einander ertragen, obgleich sie innerlich nie zusammenstimmen.

Die Einzelangaben von *Lindsey*, dessen düstere Schilderung der sittlichen Zustände unter der amerikanischen Jugend auch bei seinen eignen Landsleuten Widerspruch erregt hat, wird man vielleicht mit einiger Zurückhaltung aufnehmen müssen. Aber die schwere Krisis, in der Ehe und Familie gegenwärtig in Amerika sich befinden, und die nicht nur in den Ehescheidungen, sondern auch in den erschreckend häufigen Fällen böswilligen Verlassens der Familie sowie in der Zunahme freier und verpflichtungsloser geschlechtlicher Verhältnisse in die Erscheinung tritt, wird auch in anderen neueren Veröffentlichungen bestätigt. So schreibt *Edward Alsworth Ross* (Das Buch der Gesellschaft, übersetzt von *Rose Hilferding*, Karlsruhe 1926, 505): „Die Familie ist heute weniger stabil als zu irgendeiner Zeit seit Beginn der christlichen Ära. Wir stoßen auf der ganzen Welt auf diese Erscheinung, aber in den Vereinigten Staaten ist sie am weitesten fortgeschritten. Schon 1885 wurden hier mehr Ehen geschieden als in der gesamten übrigen Christenheit, und 1905 bewilligte man hier 68 000 Scheidungen gegenüber 40 000 in der übrigen zivilisierten christlichen Welt. In neuester Zeit war der Prozentsatz der Scheidungen in den Vereinigten Staaten doppelt so hoch wie in der Schweiz, dreimal so hoch wie in Frankreich, fünfmal so hoch wie in Deutschland und vierzigmal so hoch wie in England ... Zwischen 1887 und 1906 nahm die Bevölkerung um 50 Prozent, die Zahl der Scheidungen um 160 Prozent zu.“

Ähnliche Angaben finden sich bei *Willystine Goodsell*, „A History of the Family“ (New York 1924, 456 ff.), der auch die amtlichen Quellen namhaft macht.

Wird die Frage nach den Gründen dieser bedrohlichen Zerrüttung der Eheinstitution unter diesen Amerikanern gestellt, so sieht *Lindsey*, der Tendenz seines Buches entsprechend, den Hauptgrund in einer von Grund auf falschen sexuellen Erziehung. Die Folgerungen, die er daraus für eine künftige Reform der Ehe zieht — nach Möglichkeit Verhinderung der Scheidung von Verheirateten mit Kindern, dagegen möglichste Erleichterung für Jungverheiratete, denen man deshalb Verhütung des Kindersegens bis zur dauernden seelischen und wirtschaftlichen Festigung der Ehe empfehlen soll —, können aber praktisch doch wohl nur zu einer weiteren Zerstörung der Ehe im christlichen Sinne führen, obwohl *L.* gerade so ihrer Erhaltung am besten glaubt dienen zu können. Bedeutend weiter wird der Kreis der Ursachen für den Eheverfall von *Goodsell* gezogen. Zerstörend wirken nach seiner Auffassung auf die amerikanische Großstadtfamilie ein die unaufhaltsame Zersetzung des Familienlebens durch die Industrie und die Auflösung aller überlieferten Lebensformen; die geistige und wirtschaftliche Verselbständigung der Frau, die ihre jetzige ökonomische Abhängigkeit vom Manne je länger desto weniger erträgt; die Unkenntnis und mangelnde Übereinstimmung der Eheleute über den Sinn der Ehe und den Vollzug des ehelichen Lebens; Charakterlosigkeit und Gewissenlosigkeit vieler Männer, die sich der Sorge für die Familie entziehen; endlich die Prostitution, die seelische Entfremdung und leibliche Krankheit in die Familie hineinträgt.

Mit großem Ernst greift *Roß* die Frage auch von der sittlichen Seite her an. „Für unzählige junge Menschen hat die Ehe heute ihre religiöse Heiligkeit verloren. Aus der romantischen Ansicht, daß Liebe sich nicht erzwingen läßt, folgt, die Neuvermählten könnten nur hoffen, daß ihre Liebe von Dauer sein werde, könnten aber selbst nichts weiter dazu tun, sie lebendig zu erhalten. Die Erfahrung lehrt uns jedoch, daß die Ein-

stellung des Willens ein sehr wesentlicher Faktor für eine beständige und glückliche Ehe ist. Wenn Liebende die Ehe mit dem lebendigen Bewußtsein ihrer Pflichten und dem festen Entschluß, alle zum Glück notwendigen Opfer zu bringen, eingehen, so wird ihre Liebe voraussichtlich von längerer Dauer sein, als wenn sie nur ihren Trieben nachgeben ... Es wäre sehr gut, die jungen Leute zu lehren, eine Scheidung als moralischen Schiffbruch anzusehen statt als episodisches Geschlechtsabenteuer. Stolz, Selbstsucht und Mangel an Selbstbeherrschung sollten unnachsichtig verurteilt werden, auch wenn sie sich hinter die entschuldigende Ausrede ‚Unvereinbarkeit der Temperamente‘ verschanzen. Es ist nicht einzusehen, warum Scheidung für die Schuldigen nicht die gleiche Demütigung bedeuten sollte, wie Bankerott für den zahlungsunfähigen Kaufmann. Nicht weil sexuelle Liebe eine flüchtige und launische Sache ist, gehen so viele Ehen schief, sondern weil Frauen und Männer eine falsche Einstellung zu ihr haben.“ *Roß* sieht daher nur den einen Weg zur Besserung, daß die Ehe wieder mit ethischer Auffassung durchtränkt werde.

Daß aber nicht nur in Amerika, sondern auch in Europa, auch in Deutschland, bereits heute von einer Krisis der Ehe und mit ihr der Familie gesprochen werden muß, beweist nicht nur die Statistik der Ehescheidungen, nicht nur der Kampf um das neue Ehescheidungsgesetz. Jeder Seelsorger weiß, wie viele Ehen auch bei uns längst innerlich zerrissen sind, wenn sie auch äußerlich noch zusammenhalten. Ehescheidung ist eben auch bei uns — glücklicherweise — immer noch eine „aufregende, kostspielige und unangenehme Sache“, wie *Lindsey* sagt, und es ist gar nicht auszudenken, wohin wir kämen, wenn sie einmal so leicht und einfach gemacht würde, wie er es wünscht. Auch die große Zahl von Reden und Büchern über die Ehe, über die glückliche Ehe, die katholische Ehe läßt ahnen, wieviel physische und seelische Not sich hinter den äußerlich korrekten Formen oft verbirgt und in stummer Resignation getragen wird. Die meisten setzen es sich zum Ziel, zu einer vernünftigen Er-

ziehung zur Ehe mitzuhelfen, so das eben in 9. Auflage erschienene Buch Glückliches Eheleben von *Anton Ehrler, Dr. med. A. Bauer und Arthur Gutmann* (Karl Ohlinger, Mergentheim, 392 S., geb. 5 M.), bei dem ein Seelsorger, ein Arzt und ein Erzieher sich in die Aufgabe geteilt haben. Andere wollen eine reinere und tiefere Auffassung der Ehe unter den Verheirateten selbst anbahnen. Dahin gehört die Sammlung von Vorträgen, die der Kath. Frauenbund unter dem Titel *Katholische Ehe bei L. Schwann* (Düsseldorf, 112 S., kart. 2 M.) herausgegeben hat. Da die letztgenannte Schrift sich hauptsächlich an Gebildete wendet, ist die Bemerkung von *Roß* nicht ohne Interesse, daß in Amerika gerade unter den akademisch gebildeten Frauen der Prozentsatz von Scheidungen minimal sei, offenbar weil diese mit einer ganz anderen Reife des Urteils und viel größerer wirtschaftlicher Freiheit an die Wahl des Lebensgefährten heranzugehen pflegen.

Daß die Frage der Eheberatung, die immer weitere Kreise zieht, auch unsere Seelsorge nicht teilnahmslos lassen darf, wenn sie mit ihren Einrichtungen nicht ganz in fremde und oft ungeeignete Hände geraten soll, ist in letzter Zeit auch in der Presse öfters betont worden. Wieviel hier selbst auf dem Lande heute zu tun ist und getan werden kann, lehrt das kleine, aber inhaltreiche Schriftchen von *J. B. Dieing*, *Zur Frage der Eheberatung* (Verlag der Arbeitsgemeinschaft für Dorfc Caritas, Freiburg i. Br., 31 S., kart. 50 Pf.).

Schon eine nicht allzu ferne Zukunft muß es zeigen, ob wir in Ehescheidung und Geburtenbeschränkung nur eine vorübergehende Zeitkrankheit vor uns haben oder ein Symptom dafür, daß die abendländische Staaten- und Völkerwelt tatsächlich ihrem Untergang entgegengeht. Wer dann der Erbe sein wird, kann keinem zweifelhaft sein, der das Erwachen der asiatischen Welt mit dem neuen Rußland als gewaltiger Vormacht aufmerksam verfolgt. Auch für Europa stehen dann die Füße derer schon vor der Türe, die es zu Grabe tragen werden.

S.

Ein moderner Prozeß um die Ehre Engelberts von Berg.

Ganz eingehend, unter genauester Darbietung aller ihm erreichbaren Einzelzüge, schildert der zeitgenössische Zisterzienser Cäsarius von Heisterbach das Ende unseres großen Grafen, des hl. Engelbert von Berg. Über den Hergang des grauenvollen Ereignisses vom November 1225 kann somit kaum eine Unklarheit bestehen. Wohl aber gehen die Meinungen darüber auseinander, ob der gewaltige Fürst einem vorbedachten Mordanschlage zum Opfer gefallen ist oder ob seine Feinde ursprünglich nur eine Gefangenname beabsichtigten. Die Vertreter der einen wie der anderen Ansicht stimmen jedoch in der Annahme des gleichen letzten Motives der Übeltäter überein. Es war eine weit verbreitete Mißstimmung, die gegen den tatkräftigen Engelbert in vielen Kreisen Platz gegriffen hatte. Die Ruhe, Ordnung und Sicherheit, die Engelbert in seinem Bistum, seiner Grafschaft, seinem Herzogtum nach den Wirren des grauenvollen Bürgerkrieges wiederhergestellt hatte, widersprachen allzu sehr den Interessen und Wünschen der Kreise, deren Weizen in der Zeit der allgemeinen Verwirrung und Autoritätslosigkeit üppig geblüht hatte. Sie empfanden den Druck der allenthalben rücksichtslos durchgreifenden Hand des ja wirklich nicht zaghaften und sanftmütigen Reichsverwesers als unerträglich. Bei dem Vetterssohne des Erzbischofs, dem Grafen Friedrich von Isenburg, war es dann noch besonders der langwierige Streit um die Essener Vogtei, der den Unmutigen zur Gewalt schreiten ließ, die seinem Verwandten unter gräßlichen Begleiterscheinungen das Leben kostete.

So steht dessen Tod gewiß in engem Zusammenhange mit der Verteidigung bedrohter Klöster und mag daher als dem Martyrium angenähert erscheinen. Doch von Engelbert von Berg als einem Märtyrer im eigentlichen Sinn zu sprechen, ist nicht angängig. Die Kirche hat ihn ja auch trotz starker Bemühungen in dieser Richtung nicht heiliggesprochen.

Der großen Verehrung, die der tüchtigste

Sprosse des ältesten bergischen Grafenhauses in seinem Heimatgebiete genießt, ist dieser Mangel befremdlich. Er verlangt angesichts der unleugbar überragenden Verdienste Engelberts um seine engere Heimat und um das gesamte deutsche Vaterland gebieterisch nach einer recht handgreiflichen Erklärung. Und eine solche bietet die um die Begründung unverständlicher Dinge nie verlegene Frau Sage. Auf deren geschwätzigen Mund deutete im Jubiläumsjahre 1925 Dr. Böhmer (Schwelm) hin¹. Nach ihm „klagte vor 100 Jahren noch die Sage auf den Ruhrbergen den Erzbischof der Verführung der Schwester des Grafen an ...“ So ungeheuerlich eine derartige Beschuldigung auch angesichts des Verwandtschaftsgrades der beiden genannten Personen schon erscheinen muß, sie hat trotzdem ihren „literarischen“ Niederschlag gefunden. Bei Bädeker in Essen erschien nämlich im Jahre 1818 ein „poetisches“ Werk unter dem Titel „Der Isenberg. Eine Legende.“ Als Verfasser zeichnet Rautert, der versichert, sein Poem sei „dem Wunsche einiger Freunde gemäß und zum Besten der Armen“ herausgegeben.

Trotz der angeblichen Freundeswünsche und trotz des mit der Herausgabe verbundenen menschenfreundlichen Nebenzweckes (das Schriftchen brachte tatsächlich 51 Taler 30 Stüber ein) hat Rautert das Bedürfnis empfunden, eine *captatio benevolentiae* voranzuschicken, sich gewissermaßen zu entschuldigen wegen der Ungeheuerlichkeit, die er in „dichterischer“ Form vorbringt. Um die Verantwortung bis zu einem gewissen Grade auf andere Schultern abzuwälzen, gibt er in einer Anmerkung an: „Der Stoff zu dieser Legende war nicht ganz die Geburt willkürlicher Erfindung, sondern beruht auch, in Rücksicht auf die Ursache, warum Graf Friedrich den Erzbischof haßte, auf einer hie und da in hiesiger Gegend schleichenden Sage.“ Das Bestehen einer solchen wurde freilich von anderer Seite abgestritten. Da das Werk außerordentlich selten geworden

ist, sei die ausschlaggebende Stelle hier angeführt, die gleichzeitig ein Werturteil über die dichterische Qualität der Legende ermöglicht:

Es heißt da Seite 5:

Und mit der Gattin (sc. des Isenburgers)
wohnt der Jungfrauen Beste,
Des Grafen Schwester mit auf seiner Veste.

Seite 6:

Oft war des Grafen Oheim in dem Schlosse,
Ein Priester, der am Dom von Cölln gebaut;
Und dampften dann beim Kommen seine
Rosse,
War's nur die Nichte, die sein Auge schaut;
Und züchtiglich senkt sie den Blick zur Erde,
Begreifend nicht des Bischofs Lustgebärde.

Und mit des Amtes heil'gen Eifers-Mienen
Erscheint er einst im hohen Felsen-Schloß;
Und nicht umsonst ist heute er erschienen,
Doch sah man nicht, was früh die Lust beschloß;
Des Klosters Stille sucht mit schönen Bildern
Der Erzbischof dem Fräulein schön zu schildern.

Seite 7:

Sie will es bald, die schönen Haare fallen
Im Kloster schon vor fremder rauher Hand;
Sie schwur den Eid, den niemand lößt. Vor
Allen
Der Jungfrau'n ragt die herrliche Gestalt. —
Doch wenn die Unschuld und das Laster
streiten,
Seht Ihr den Sieg die Unschuld stets begleiten?

Kurzum, sie sank. Des Oheims stete Lehren,
Der Ehrfurcht Scheu beschleicht des Mädchens Herz;

Bald fließen nun der Mutter bitt're Zähren,
Es faßt sie jetzt des Zustands wunder Schmerz,
Doch mit dem Werden eines holden Knaben
Seht Ihr die Jungfrau Mutter bald begraben.

Und er erfährt's, der Bruder, und es fassen
Des Schmerzes Bande schnell die treue Brust,
Wohl konnte er die junge Schwester lassen
Zum Dienst des Herrn, jetzt — gab er sie
der Lust.

¹ Die Tat am 7. November 1925 — Mord oder Totschlag? Bergische Geschichtsblätter, 2. Jahrgang, Nr. 3, Mai 1925, 39—43.

Er schreibt dem Oheim seines Zornes Sprache
Und weckt dadurch des Priesters schnelle
Rache.

In diesem Bänkelsängerton geht es folgerichtig weiter. Der engelreine Isenburger geht zugrunde infolge des verbrecherischen Wütens des verkommenen Engelbert. Eine gute Dosis falscher Sentimentalität wird dem widerlichen Gemenge beigegeben und das Ganze stolz mit dem Namen seines Urhebers unterfertigt.

Begreiflicherweise hat das boshafte Pamphlet Rauterts, eines Landrichters zu Hattingen, allgemeinen Unwillen erregt. Und dies nicht nur bei den Katholiken, sondern auch bei sehr vielen Protestanten. Jene sahen in der gehässigen Legende einen schweren Angriff auf die Heiligenverehrung in der katholischen Kirche, beide aber in ihr eine skandalöse Herabwürdigung eines um die Heimat hoch verdienten Mannes. Vor allem jedoch die katnolische Geistlichkeit der Stadt Essen und ihrer Umgebung hielt es für eine Pflicht der Dankbarkeit, für das Andenken des Erzbischofs einzutreten, der in der Verteidigung der Freiheit des Stiftes Essen als ein Märtyrer der Gerechtigkeit gefallen war. Sie suchte daher bei dem Kriminalsenate zu Kleve um Konfiskation der Legende nach.

Ihr Gesuch wurde indessen von der genannten Stelle mit der Begründung abgewiesen, daß ein jeder eine alte Legende zum Gegenstande eines Gedichtes machen könne.

Angesichts dieser Auffassung einer Gerichtsbehörde von der Geschichte eines der bedeutendsten Männer seiner Zeit als einer alten Legende schritten die Antragsteller zur Selbsthilfe. Da sie sich mit einer solch weitgehenden poetischen Lizenz nicht einverstanden erklären konnten, veröffentlichten sie eine „Beleuchtung der Legende, genannt der Isenberg, worin dem hl. Märtyrer Engelbertus, Erzbischof zu Köln, die schwärzesten Thaten angedichtet werden, wider den Verfasser derselben, dem Wunsche des ganzen katholischen Publikums gemäß und zum Beßten der Armen herausgegeben von der sämtlichen Geistlichkeit der Stadt Essen und der Umgegend. Dorsten, gedruckt bey Karl August Schuerholz“.

Diese „Beleuchtung“ schickt einen Abdruck der beanstandeten Legende voran und fügt zugleich ihre Gesamtauffassung von ihr bei: „Diese sogenannte Legende, welche sich gleißnerisch mit dem heiligen Schilde der Nächstenliebe deckt, indem sie zum Besten der Armen herausgegeben ist, streitet durch ihren wirklichen Inhalt wider diese göttliche Tugend auf die unchristlichste und empörendste Weise. Sie ist ein Produkt der beißendsten Schmähsucht und des offenbarsten Religionshasses; sie ist eine schändliche Entstellung der Wahrheit und eine verläumderische Herabwürdigung des katholischen Kultus usw.“ Denn wie aus der Legende hervorleuchtet, bezweckt der Verfasser derselben nichts Geringeres, als zu beweisen, daß die katholische Kirche dem Volke lasterhafte Menschen zur Verehrung vorstelle; indem der Gerechte, welchen er verunglimpft, und den die Kirche als Heiligen verehret, in selber als ein Bösewicht, der seiner Ausschweifungen wegen gemeuchelt worden wäre, angeführet wird.“

Nach einer Rechtfertigung der katholischen Auffassung von der Heiligenverehrung folgt dann eine Widerlegung der schwarzen Taten, die in der Legende dem großen Sohne unseres Bergischen Landes angedichtet werden. Diese Widerlegung machte der „Dichter“ seinen Angreifern leicht. Neben der unkontrollierbaren Sage hatte er sich auf leichter greifbare Gewährsmänner berufen, auf Stangefol, *Annalium circuli Westphalici* liber 3, pag. 343; Teschenmacher, *W. Annales Cliviae, Juliae, Montium* ... Teil II, pag. 429; von Steinen, *Westphälische Geschichte*, Teil 3, XXI. Stück und Aschenberg, *Taschenbuch für das Jahr 1801*, S. 237 f. Er muß freilich zugeben, daß sie unter sich nicht ganz einig seien, erweckt aber den Eindruck, daß diese „authentischen Schreiber“ die Gewährsmänner seiner Angaben sind.

Die Essener Geistlichkeit hebt demgegenüber hervor, daß sie in der Hauptsache durchaus einig sind, indem sie nämlich nichts von den gehässigen Andeutungen Rauterts bringen. Diesen späten Gewährsmännern gegenüber berufen sich die Geistlichen auf die zeit-

genössischen Quellen, mit denen sie ihre Auffassung über den hl. Engelbert decken.

Eine solche Zurechtweisung wollte Rautert nicht auf sich sitzen lassen. Kaum war vielmehr die „Beleuchtung“ erschienen, so klagte der Legendendichter beim ersten Zivilsenate des Oberlandgerichtes zu Kleve gegen die Essener Geistlichkeit wegen Beleidigung auf Haft oder Geldstrafe. In der „Beleuchtung“ war er nämlich als „der Elende“ bezeichnet worden und waren die Worte „schändliche Behauptung“ und „unverschämte“ zur Verwendung gekommen. Darauf stützte Rautert seine Klage, ging aber bezeichnenderweise darüber hinweg, daß er ein Lügner, ein Verleumder, ein falscher Zitierer und Kultusstörer genannt wurde.

Die sachliche Begründung der beanstandeten Prädikate durch die unverschämten Lügen und schändliche Herabsetzung Engelberts in dem elenden Machwerk half den Herausgebern der „Beleuchtung“ nichts. Das Gericht entsprach vielmehr dem Antrage des Klägers. Die Essener wurden zu einem acht-tägigen Arreste oder zu einer Geldstrafe zu zehn Kassentalern je Kopf verurteilt, ohne Erlaubnis der Appellation.

Von diesem Spruche wurden 19 Geistliche betroffen. An ihrer Spitze befand sich der Offizial und Kanonikus des aufgehobenen fürstlichen Stiftes Essen, verschiedene Kanoniker, Pfarrer und der Guardian des Kapuzinerklosters mit etlichen seiner Geistlichen. Vielleicht war mit Rücksicht auf diese die Arreststrafe vorgesehen. Für die Erlegung der Geldstrafe war nur eine Frist von zehn Tagen gestellt, nach deren Verstreichen die Gefängnisstrafe angetreten werden mußte. Die 19 verurteilten Geistlichen beschlossen indessen, von der Möglichkeit einer Geldzahlung keinen Gebrauch zu machen, sondern die Freiheitsstrafe auf sich zu nehmen.

Dem Gericht scheint es bei seinem Spruche und der daraus erwachsenen Unruhe nicht ganz wohl gewesen zu sein, und so erging von Kleve aus die Erlaubnis, Berufung einzulegen. Dies taten die 19.

Im Anfange September 1819 erging das Urteil des zweiten Senats, das zwar für die Angeklagten nicht erheblich günstiger war

als das zuvor ergangene, immerhin aber eine andere Einstellung der „Legende“ gegenüber erkennen ließ. Der Appellationssenat erkannte nämlich an, „daß das mit dem Namen Legende sich unrichtig bezeichnende Gedicht das Produkt eines unbewachten Augenblicks sey; daß es ohne alle Umsicht, ohne alle Berechnung der möglichst unangenehmen, selbst höchst nachtheiligen Folgen niedergeschrieben, von aller historischen Wahrheit entblößet, und nicht mit der Schonung und demjenigen Zartgefühl behandelt sey, wie es der Gegenstand in so mannigfacher Beziehung verdient hätte“. Auf eine Strafe für den Verfasser erkannte das Gericht trotzdem nicht, sondern sprach ihn frei, weil der animus injuriandi und die boshafte Absicht des Verfassers, den Lehrsatz der römischen Kirche über die Verehrung der Heiligen zu untergraben, das Ansehen des katholischen Priesterstandes im allgemeinen und der Appellanten insbesondere herabzuwürdigen, durch das Gedicht nicht bewiesen sei.

Die Appellanten hingegen wurden für strafbar erklärt, weil sie in der Beleuchtung der Legende deren Verfasser einen Elenden genannt hatten. Hierbei fiel erschwerend ins Gewicht, daß Rautert Landrichter zu Hattingen war. Immerhin wurde die Strafe gemildert, die Haftstrafe nicht mehr verhängt und die Geldstrafe auf die Hälfte herabgesetzt. Begründet wurde diese Milderung mit dem guten Rufe der bis dahin unbescholtenen 19 Geistlichen und der Tatsache, daß die Legende geeignet sei, den gerechten Unwillen der Appellanten zu reizen. Die Straf-gelder wurden eingefordert und bezahlt, allerdings unter Vorbehalt des Rechtes der Berufung nach Berlin.

Neben dem gerichtlichen Verfahren lief noch eine literarische Fehde, die den eigentlichen Gegenstand und Ausgangspunkt des Streites immer mehr verließ und vom historischen fast restlos auf das konfessionelle Gebiet hinüberglied, hier daher nicht weiter interessiert.

Erfreulich ist jedenfalls, daß die zweite Instanz den Verfasser der Legende nicht in dem Maße in Schutz nahm wie das erste Urteil, das ziemlich leichtfertig nur von einer alten

Legende geredet hatte und den großen Reichsverweser, dem in der gedachten Hinsicht kein Makel nachzuweisen ist, jeder boshafte Verleumdung in schlechten Versen preisgegeben hatte. Demgegenüber bedeutet die Anerkennung, daß die Legende „von aller historischen Wahrheit entblößt“ ist, eine gewisse Ehrenrettung des hl. Engelbert gegenüber dem Vorwurfe der Ungerechtigkeit, Unzucht, Blutschande und Heuchelei. Die Kommentare, die sich auch an die Begründung dieses zweiten Urteiles anknüpften, waren nicht gerade schmeichelhaft für das Kiever Tribunal.

Hier nur noch ein Wort über die von dem Hattinger Landrichter selbst angeführten Autoritäten später Zeit über den Gegenstand seiner ungeheuerlichen Beschuldigung.

Stangefol gibt an der von Rautert angeführten Stelle nur Kunde von dem Streite um die Abtei Essen und von dem pflichtgemäßen Vorgehen Engelberts gegen seinen Verwandten Friedrich von Isenburg. Der Unmut darüber erscheint bei Stangefol als das einzige Motiv des Isenburgers für seine entsetzliche Tat. Ganz dem entsprechend weiß auch Teschenmacher nur von politischen Beweggründen Friedrichs zu erzählen. Von Steinen endlich bietet im wesentlichen eine Übersetzung des Berichtes von Cäsarius von Heisterbach.

Der Letztgenannte wird von Rautert am meisten als Zeuge in Anspruch genommen. Der Legendenschreiber will nämlich in einer durch von Steinen angeführten Münsterschen Chronik „den Grund zu einer späteren Volks-sage“ erblicken, „weil es darin heißt: Friedrich von Isenburg habe den Erzbischof Engelbert durch seinen Knecht Riddenkotte wegen seiner Frauen todtschlagen lassen“.

Diese Angabe verdient durchaus Glauben. Allerdings keineswegs in dem niederträchtigen Sinne, in dem Rautert die Sage sich aussprechen läßt und die er in schlechte Verse kleidet. Die Worte finden vielmehr

eine ganz andere Erklärung bei einem Blicke auf die Verwandtschaftsverhältnisse der beteiligten Personen. Friedrichs Gattin war ja die Tochter Walrams von Limburg, gehörte also dem Hause an, das durch die Politik des rastlos tätigen Erzbischofs in der Tat schwer geschädigt worden war, das in zwei Fehden gegen ihn unterlegen war, dem durch Engelbert zudem der Besitz der Grafschaft Berg vorenthalten wurde. Da ist es sehr wohl möglich, daß die Frau den unbändigen Haß ihres unbeherrschten Gatten stets aufs neue angefacht hat und schließlich Friedrich die schreckliche Tat „wegen seiner Frauen“ vollbrachte. Einen Beweis aber dafür, daß die angeführten Worte wirklich in der von Rautert gedeuteten Weise sagenbildend gewirkt haben, hat Rautert in der Legende nicht erbracht. Seine Prozeßgegner bestritten diese Behauptung in ihrem ganzen Umfange und stritten einer dahin lautenden Sage die Existenz ab. Rautert hat auch in dem Prozesse den Gegenbeweis nicht antreten können. Wenn eine solche Sage „vor 100 Jahren noch ... auf den Ruhrbergen den Erzbischof der Verführung der Schwester des Grafen“ anklagte, wie Böhmer (Schwelm) will, so ist höchstens anzunehmen, daß Rauterts Machwerk diese Sage hervorgerufen hat — wenn nicht auch die Feststellung Böhmers auf die Bemerkung Rauterts zurückgeht.

Auf keinen Fall aber hat von Steinen absichtlich im Sinne Rauterts gewirkt. Denn er erklärt ausdrücklich an dem von dem Legendendichter angegebenen Orte bezüglich des von diesem angeführten Zitates: was hiermit der Verfasser (nämlich der erwähnten münsterschen Chronik) sagen wollte, verstehe ich nicht. Diese für die Beurteilung der Frage wichtige Bemerkung aber unterschlägt Rautert klüglich. Das ganze Odium der Geschichtsfälschung fällt auf ihn.

Privatdozent Dr. Hans Foerster,
Köln.



Besprechung in den „Übersichten“ vorbehalten. Eine Verpflichtung übernimmt die
Schriftleitung nur für die erbetenen Schriften.

Predigtliteratur.

1. Biblische Predigten.

Engel, Pfarrer Dr. Johannes, Isaias. (Alttestamentliche Predigten.) Herausgegeben von
P. Dr. Tharsicius Paffrath O. F. M. I. T., 18. H., II. T., 23. H. I. T. 70 S., II. T. 70 S.
Ferdinand Schöningh, Paderborn 1925 und 1927.

Pfarrer Dr. Engel, der zu den fruchtbarsten Homileten der Gegenwart gehört, hat sich die Aufgabe gestellt, in drei Heften den Propheten Isaias homiletisch auszuschöpfen als die Posaune Gottes, als den Evangelisten, als den Tröster und Seher. Die beiden ersten liegen vor, in denen ausgewählte Texte aus dem Propheten in Homilien verarbeitet sind. Man merkt ihnen an, daß es keine leichte Aufgabe ist, Prophetenworte in gangbare Münzen zu schmelzen. Dieses Gold muß in fleißiger Arbeit für den homiletischen Gebrauch ausgeprägt werden. In beträchtlichem Maße ist dies Engel gelungen, es gehört Geist und viel eigene Arbeit dazu, ihm auf diesem Wege zu folgen.

Langer, Bernard, P. O. M. J., Jakob. (Alttestamentliche Predigten.) Herausgegeben von
P. Dr. Tharsicius Paffrath O. F. M. .H. 24/25. 186 S. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1927.

Der bekannte Oblatenpater bietet uns hier ein Muster exegetischer Homilien über den Patriarchen Jakob. Es ist eine Freude, darin zu lesen und immer wieder aufs neue bestätigt zu sehen, wie sehr auch das Alte Testament als ergiebige homiletische Stoffquelle sich dazu eignet, an der Hand lebensvoller Beispiele die ewig sich gleichbleibenden Wahrheiten der heutigen Menschheit nahezubringen. Für Fastenpredigten, Bibelabende u. dgl. eignet sich das Buch gut als Führer.

2. Sonntagspredigten.

Linhardt, Dr. Robert, Stiftsprediger, Brennender Dornbusch. Vorträge zur Lebensgestaltung im Geiste des Evangeliums. II. Band: Pfingstkreis. 155 S. Herder, Freiburg 1927.

Mehr Vortrag als Predigt ist das, was der weltkundige Verfasser hier bietet, wohl geeignet, zumal ruhelose Großstadtmenschen mit Geist und Inhalt des Evangeliums vertraut zu machen und die Gedanken des Christentums den Menschen von heute wieder mit ins Leben zu geben als Wegweiser und Maßstäbe. Viele Vorträge bieten zwar zu viel „Leben“ und zu wenig „Schrift“, d. h. die letztere müßte ausgiebiger zu Wort kommen; wenn der Prediger selbst mehr zurücktritt und dem Schriftwort den Vorzug gibt, ist viel mehr glaubhafte Kraft, ist mehr der Geist von oben wirksam und lebendig im Vortrag.

Tongelen, Dr. Joseph, Im Geiste des Evangeliums. Homilien und Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. III. Teil: Der Pfingstkreis. 275 S. Tyrolia, Innsbruck 1927.

Der Verfasser bringt damit sein umfangreiches Predigtwerk zum Abschluß. Lobenswert ist an dem Buch die Treue, mit welcher Dr. Tongelen, Caritasdirektor in Wien, die Heilige Schrift behandelt, die er sehr gewandt auszuschöpfen versteht. Aber auch er hält sich immer ans Tagesevangelium. Warum nicht auch andere Texte im Laufe des Kirchenjahres homiletisch

verwenden? Die Darstellung bleibt auf dem Durchschnittsniveau. Es fehlt ihr Schwung und Temperament. Um den modernen Menschen zu packen und mitzureißen, ist doch etwas mehr Feuer und Kraft vonnöten.

3. Marienpredigten.

Weingartner, Dr. Joseph, Marienverehrung und religiöse Kultur. Neun kurze Marienpredigten. 67 S. Herder, Freiburg 1927.

Ein kleines, aber wegweisendes Büchlein. So muß man Marienpredigten halten. Biblisch fundiert und bodenständig. Die Predigten schließen an die Verehrung des berühmten Marienbildes von Lukas Cranach d. Ä. in der Propsteikirche St. Jakob in Innsbruck sich an und behandeln Maria und das Glaubensleben, Maria und das Tugendstreben, Marien-Feste, -Volksandachten, -Wallfahrten, -Lieder usw., alles durchflochten von stolzen Erinnerungen an das religiöse Leben der katholisch-treuen Alpenländer. Diese Verknüpfung hebt das biblische Marienbild, es ist der Rahmen der liebevoll gepflegten Tradition, der sich auch anderwärts spannen läßt.

Thürlimann, Viktor, S. J., Maria als Vorbild des christlichen Lebens. 32 Predigten und Erwägungen für den Maimonat und andere Marienfeste. 166 S. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1927.

Der Verfasser bietet hier die Vorträge, die er als Maipredigten hauptsächlich in der Wallfahrtskirche Maria Schein in Böhmen gehalten hat. Dem entspricht auch ihr Charakter: es sind mehr Andachtserwägungen. Sie halten sich zum Teil nicht frei von jenem Mangel, den Weingartner in der Einleitung zu seinem obengenannten Büchlein kennzeichnet: „Jeder Prediger weiß aus eigener Erfahrung, wie schwer es gerade bei Marienpredigten ist, immer wieder neue Stoffe zu finden. Eine Folge davon sind die vielfach recht willkürlichen dogmatischen und moralischen Ausdeutungen und Ergänzungen des biblisch überlieferten Marienlebens. Darum keine gewagte Spekulation und Exegese!“ Daran krankten diese Vorträge an manchen Stellen.

4. Kinder- und Jünglingspredigten.

Gabriel, Dompfarrer Ferdinand, Schulentlassungsunterricht nebst Exerzitienvorträgen und Ansprachen. 2. Aufl. 184 S. Bonifaciusdruckerei, Paderborn 1927.

Die seelsorgliche Vorbereitung der Kinder auf den Eintritt ins Leben ist heute eine gebietende Notwendigkeit in Stadt und Dorf. Sie konzentriert sich auf das letzte Halbjahr vor der Schulentlassung. Gute Vorlagen für diese neuzeitliche Aufgabe der Pastoral sind sehr willkommen. Gabriel unterscheidet sehr richtig den Schulentlassungsunterricht von den Exerzitien am Schluß, die gleichsam die Krönung bilden. Schon Generalpräses Mosterts hatte in seiner heute leider fast vergessenen Schrift: Die seelsorgliche Vorbereitung auf die Schulentlassung (1917, Düsseldorf), sehr wertvolle Vorschläge und Programme entwickelt, die auch heute noch beachtenswert sind. Gabriel gibt nun in 16 Vorträgen den ganzen Kursus in wohlabgewogener Form. Die Exerzitien-Vorträge im zweiten Teile befriedigen weniger. Darin fehlt der Vortrag über die Verheerungen der Sünde im Anschluß an den ersten Teil der Parabel vom verlorenen Sohne, der Vortrag über den Segen und das Glück der Beichte im Anschluß an den zweiten Teil; es fehlt der Vortrag über die Nachfolge des Knaben Jesus im Anschluß an den 12jährigen Jesus im Tempel. Die Bibel hat so kostbare Schätze auch für Jugendpredigten, daß man sie nicht übergehen darf. Davon abgesehen verrät das Büchlein überall den kundigen und besorgten Seelenhirten.

Meyer, Pfarrer Karl, †, Ex ore infantium. Kinderpredigten in der Kindersprache. 134 S. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1927.

Der Verfasser starb im Jahre 1925 als Pfarrer von St. Bonifatius, einer Arbeiterpfarre in Duisburg-Hochfeld. Er war ein gottbegnadeter Kinderprediger, und wir sind P. Wendelinus

Meyer O. F. M. von Herzen dankbar, daß er uns aus dem Nachlaß des zu früh verstorbenen Kinderfreundes diese durchaus originalen, ganz vortrefflichen Kinderpredigten geschenkt hat. So muß das Kind interessiert und sein kleines Herz gefangengenommen werden für Christus. Dabei im Ausdruck immer edel, nie banal, wie wir es leider in manchen Kinderpredigten der neueren Zeit beklagen. An dem Büchlein kann man sich bilden. Defunctus loquitur adhuc!

Klug, Dr. Hubert, O. Min. Cap., Helden der Jugend. Biblische Vorbilder für Jünglinge. 6. und 7. Aufl. 178 S. A. Laumann, Dülmen 1926.

Das Büchlein ist ein erprobter Freund der Jugend-Präsides, die für ihre religiösen Vorträge in Kongregation und Verein seiner sich gern bedienen, gibt es ihnen doch aus dem Alten wie Neuen Testament Bilder junger Helden in die Hand, die sie für die jugendliche Charakterbildung ausgezeichnet verwerten können. Wir empfehlen das Büchlein deshalb besonders gern, weil es wieder beweist, daß die Heilige Schrift ein Arsenal ist, aus dem auch Jugendführer viel wertvolles Aufbaumaterial herausholen können.

Schropp, Benignus, O. Min. Cap., Quis ut Deus? (Wer ist wie Gott?) Religiös-kirchliche Vorträge für Jünglinge. 110 S. Otto Scholz, Stuttgart 1927.

In 14 Vorträgen — eingehend zergliederten Dispositionen — bietet der Verfasser in verständlicher Darstellung die Lehre von Gott als dem Quellpunkt alles Großen, Guten und Schönen. Für die regelmäßigen Sonntagsvorträge in Jünglingskongregation und -verein etwas zu trocken, aber gut verwendbar für Jünglingsexerzitien und Einkehrsonntage.

5. Fasten- und Osterpredigten.

Heider, Studienrat Karl, Jesus Christus und die Menschenseele. Sechs Fastenpredigten. (Neutestamentliche Predigten.) Herausgegeben von P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M. 13. H., 52 S. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1927.

Der Verfasser führt sich mit dieser gediegenen Arbeit vorteilhaft in die homiletische Literatur ein. Er predigt über Jesus und die Kinder, Jesus und der reiche Jüngling, Jesus und Nikodemus, Jesus und der verlorene Sohn, Jesus und die Samariterin und zeigt an diesen Beispielen, was Jesus für die Rettung der Menschenseele getan hat. In aner kennenswert frischer Darstellung, die etwas viel Pathos verwendet, wird das zeitgemäße Thema wirkungsvoll durchgeführt.

Obendorfer, Andreas, Die Heimat der Seele. Neun Predigten über den Himmel. 60 S. Kösel & Pustet, München 1927.

Wir glauben es dem Verfasser gern, wenn er in der Vorrede seiner Überzeugung Ausdruck gibt, daß die Predigt über den Himmel, sein Glück und seine Schönheit eine große Anziehungskraft auf die Menschen ausübt. Er betont, daß er seine neun Himmelspredigten an die „Herzen“ seiner Zuhörer gehalten habe. Warum nicht auch an den Verstand? Das ist doch wohl die Voraussetzung für ersteres. Tatsächlich ist in diesen Predigten zu viel Rhetorik und zu wenig Dogmatik (vgl. z. B. „Die Milliarden von Kilometer-Millionen“! S. 10). Sympathisch ist der lebendige und begeisterte Ton, auf den die Predigten gestimmt sind, es ist Wärme und Farbe darin.

Schlund, Erhard, O. F. M., Verantwortung. Religiös-wissenschaftliche Vorträge. 95 S. Kösel & Pustet, München 1926.

Unter dem obigen Titel gibt P. Dr. Schlund die fünf Fastenvorträge heraus, die er zusammen mit anderen Lektoren der Münchener Franziskaner-Ordenshochschule in der Franziskanerklosterkirche St. Anna in München 1926 gehalten hat. Sie behandeln das Thema „Verantwortung“ nach der theologischen und philosophischen Seite in gediegener, aber überaus hochgelagerter Darstellung. Die Vorträge waren für Akademiker, trotzdem setzen dieselben zu viel bei ihren Zuhörern voraus; wer sie verstehen will, muß schon mit der ganzen philosophischen Ter-

minologie bekannt sein, mit „Ritualismus, Metempsychosenlehre, Samforavorstellung, mit Hedonismus, Sensualismus, Evolutionismus“. l. c.

Engert, Dr. Joseph, Hochschulprofessor, Das neue Leben. Biblische Osterpredigten. 106 S. Kösel & Pustet, München 1927.

Die vorliegenden Predigten sind von Prof. Engert in den Jahren 1917—1926 in der Pfarrkirche zu Kissingen gehalten. Sie behandeln die ganze Theologie der Auferstehung im Anschluß an Paulus und Johannes in tiefeschürfenden, sprachlich kraftvollen Homilien, die den Hörer fest anpacken und mitziehen. Allerdings setzen sie ein Auditorium voraus, welches geistig befähigt ist, dem Theologen zu folgen. In einer neuen Auflage würde es sich empfehlen, in der 7. Predigt über „Kakophonien und Dissonanzen“ statt dieser im deutschen Sprachgebrauch fremden Ausdrucksformen dem guten und verständlichen deutschen Wort den Vorzug zu geben.

J. Honnef.

Religiöse und asketische Literatur.

Rohr, Erich, O. F. M., Franziskus und Ignatius. Eine vergleichende Studie. (Zur religiösen Lage der Gegenwart, Heft 14.) Verlag Dr. Franz A. Pfeiffer, München 1926. 1,80 M.

Die Studie enthält drei Teile: 1. Der Geist des hl. Franziskus, 2. Der Geist des hl. Ignatius in den Exerzitien, 3. Exerzitien im Geiste des hl. Franziskus. Es handelt sich dabei im wesentlichen um die Frage, inwieweit franziskanische Gedanken in den Exerzitien zu verwerten sind. Der Verfasser legt in guter Übersicht dar, daß die beiden großen Heiligen Franziskus und Ignatius wohl manches verschiedene, aber auch vieles gemeinsam haben und daher ein Einschlag franziskanischen Geistes in die Ignatianischen Exerzitien wohl möglich sei.

Schaumann, Ruth, Das Passional. Gedichte. 8^o, 41 S. Kösel & Pustet, München. In Büttenumschlag 3 M.

In diesen seelenvollen Liedern, die den Herrn auf seinem Leidensweg begleiten, spricht zu uns eine echte Dichterin, die eine tiefe religiöse Empfindung verbindet mit meisterlicher Beherrschung der Sprache. Hier und da nur klingt ein Ausdruck etwas fremdartig. In dem Passional offenbart sich eine innige und fromme Leidensmystik.

Schlund, Dr. Erhard, O. F. M., Idee und Ideal im hl. Franziskus. 132 S. Karl Ohlinger, Würzburg-Mergentheim 1925. Brosch. 2 M., geb. 3 M.

Der rührige franziskanische Schriftsteller, der über eine gewandte Feder verfügt, hat hier eine Reihe von Reden und Aufsätzen zusammengestellt, die er bereits früher in Zeitschriften hatte erscheinen lassen. Auf dem Hintergrunde der Geschichte und zugleich im Zusammenhang mit den großen religiösen, kirchlichen, sozialen und wissenschaftlichen Ideen wird die Gestalt des Armen von Assisi plastisch und lebenswahr gezeichnet. Inhalt und Stil sind gleich ansprechend.

Schmidt, Dr. Expeditus, O. F. M., Magnalia Dei. Ein Aufriß der christlichen Gedankenwelt. Für Katholiken und Nichtkatholiken gezeichnet. 170 S. Kösel & Pustet, München 1925. 2,50 M.

Das Buch ist aus praktischen Bedürfnissen heraus entstanden. Es will nicht wissenschaftlich sein, sondern nur konkreten religiösen Bedürfnissen dienen und verfolgt die Absicht, auf die vielfachen, oft recht persönlich gefärbten Fragen von Seelen, die nach Gott und Kirche suchen, eine verständliche Antwort zu geben. Diese Absicht wird sehr gut verwirklicht. Die Ausführungen sind klar, gehen aber doch schon an einzelnen Stellen theologisch ziemlich tief, die Sprache ist edel und gefeilt.

Ströbele, Georg, Das Gebet des Herrn. Gottesgedanken fürs Menschenleben. Mit Originalillustrationen von Kunstmaler Willy Jakob. VIII und 148 S. Karl Ohlinger, Mergentheim 1925. Geb. 4,70 M.

Der als religiöser Schriftsteller rühmlichst bekannte Stadtpfarrer in Stuttgart (Herz-Jesu-Kirche) legt in diesem Büchlein sinnige und gehaltvolle Gedanken über die einzelnen Bitten des Vaterunsers vor. Die Darlegung dürfte freilich an einzelnen Stellen etwas knapper gefaßt sein; auch scheint es, als ob hie und da die Farbentöne etwas gar zu dunkel aufgetragen seien. Die beigegebenen künstlerischen Illustrationen sind recht ansprechend.

Vermeersch, A., S. J., Die Muttergottesfeste. (Ein Muttergottesbuch, 1. Band.) Autorisierte Übersetzung nach der 3. Auflage des französischen Werkes von Th. Metzler. 470 S. Marianischer Verlag, Innsbruck 1925. Geb. in Ganzl. 5,20 M.

Für die Güte dieses schönen Büchleins bürgt schon der Name des gelehrten und weit bekannten Verfassers, der gegenwärtig als Professor an der Gregorianischen Universität in Rom wirkt. 36 größere und kleinere Marienfeste werden behandelt. Den einzelnen Betrachtungen darüber, die reichen Stoff in guter Anordnung bieten, gehen kurze, aber sehr passende Einleitungen über Ursprung und Bedeutung der Festtage voraus.

Vogt, Peter, S. J., Christliche Aszetik im Lichte der Ignatianischen Exerzitien. Ausführlich dargelegt in Aussprüchen der heiligen Kirchenväter. (Die Exerzitien des hl. Ignatius, Bd. III, 2. Teil: Christliche Kampfbetätigung.) XVI und 288 S. Kösel & Pustet, Regensburg 1925. Brosch. 3,50 M., Ganzleinen 5 M.

Diese Aszetik ist in engem Anschluß an die aszetischen Winke aufgebaut, welche der hl. Ignatius in seinem Exerzitienbuch an die Hand reicht. Der Verfasser spricht nicht so sehr mit eigenen Worten, sondern läßt sie Kirchenväter als die klassischen Meister der aszetischen Literatur in längeren Ausführungen, die geschickt ausgewählt und gut übersetzt sind, zu dem Leser reden. Besonders sind Basilius, Augustinus, Gregor d. Gr. und Bernhard berücksichtigt. Das Buch, das nichtsdestoweniger streng systematisch gehalten ist, bildet den Abschluß eines verbündigen Werkes über die Exerzitien des hl. Ignatius. Alle vier Bände zusammen kosten gebunden 20 M.

Wickl, Rupert, S. J., Ein Büchlein vom innerlichen Leben. (6. Band der Sodalenbücher.) 2. Auflage. 291 S. Marianischer Verlag, Innsbruck 1924. Geb. in Halbleinen 2,90 M.

Das Büchlein atmet Geist und Gemüt, ist leicht geschrieben und leicht zu verstehen. Zum Teil ist es eine Wiedergabe von früher erschienenen Aufsätzen. Der erste Hauptabschnitt handelt von den Grundlinien, der zweite von den einzelnen Übungen des innerlichen Lebens. Beigegeben ist ein Namen- und Sachverzeichnis. Die Lektüre ist nützlich und allgemein zu empfehlen.

Derselbe, Ecce Jesus. Betrachtungspunkte für alle Freunde des innerlichen Lebens, für Priester, Ordenspersonen und Laien. Drei Bände mit je 100 sorgfältig gegliederten Betrachtungen.

1. Band: Jugendgeschichte Jesu. 2. Auflage. 542 S. Ganzleinen 4,50 M.

2. Band: Öffentliches Wirken, Lehrtätigkeit und Wunder Jesu. 589 S. Ganzleinen 5,20 M.

3. Band: Leiden und Verherrlichung Jesu. 639 S. Ganzleinen 5,70 M. Marianischer Verlag, Innsbruck.

Ein neues, vortreffliches Betrachtungsbuch, geschrieben von einem alten, erfahrenen Spiritual. Die einzelnen Punkte sind klar dargelegt, wohl abgerundet und nicht zu lang, die Anwendungen sehr praktisch und brauchbar.

Wilhelm Stockums.

Katechetik und Pädagogik.

Iehle, Edmund, Kirchengeschichte für Schule und Leben. 86 S. Herder, Freiburg i. Br. 1926. 0,75 M.

Ein mit 17 Bildern von Ph. Schumacher gezieltes, recht ansprechendes und volkstümliches Büchlein der Kirchengeschichte, in erster Linie für die Berufsschulen.

Knops, Wilhelm, Kirchengeschichte in Zeit- und Lebensbildern von Prof. Jak. Schumacher. Ausgabe C für Mittelschulen. VIII und 112 S. Herder, Freiburg i. Br. 1927. Geb. 2,30 M.

Der Religionslehrer an der Mittleren Mädchenschule I zu Köln, W. Knops, legt in diesem Lehrbuch ein aus langjähriger Praxis gewonnenes Unterrichtsmittel für Knaben und Mädchen vor. Als Grundlage diente der Text von Schumacher, als Norm der Plan für die Mittelschulen vom 1. Dezember 1925. Gute Auswahl, leichtverständlicher Ausdruck und ansprechende Illustrierung empfehlen das Buch.

Kuntze, Eugen, Bernard Overberg. Ein Lebensbild mit besonderer Berücksichtigung der Zeitgeschichte. 62 S. Heinrich Schöningh, Münster i. W. Kart. 1,50 M.

Das Schriftchen fügt dem bekannten Bilde Overbergs keine wesentlich neuen Züge ein, bereichert aber unsere Kenntnis vom Wirken Overbergs um interessante Einzelangaben. Wichtig ist die Darstellung der Sorge Overbergs für die soziale und wirtschaftliche Besserstellung des Lehrerstandes, ein Verdienst, das nach der landläufigen Legende nur der Liberalismus beanspruchen dürfte.

Martin, B., Glaube und Leben. Ein katholisches Religionsbuch für Fortbildungsschulen. Ausgabe A für Knaben 180 S., Ausgabe B für Mädchen 175 S. Kösel & Pustet, München 1926. Kart. je 1,40 M.

Die Büchlein sehen drei Schuljahre vor, in denen, anlehnend an den Aufbau des Katechismus, behandelt werden: Katholische Grundlehren, Katholische Lebensführung, Katholisches Gnadenleben. Die Stoffwahl, die Formulierung der Themen und die Darstellung ist geschickt ausgeführt und der Eigenart dieser Schulen angemessen. Die besonderen Aufgaben der beiden Geschlechter sind namentlich in den lebenskundlichen Abschnitten berücksichtigt.

Mönnichs, Theodor, S. J., Hilfsbuch zum Einheitskatechismus. Jakob Lindens Katecheten-Ausgabe mit Anmerkungen. 3. Auflage. 244 S. Kösel & Pustet, München 1927. 4 M.

Lindens Katecheten-Ausgabe bezweckte das richtige Verständnis des Katechismus und war insofern auch ein Hilfsmittel für die Katechese, freilich nicht so sehr in methodischer als in stofflicher Hinsicht. Dieser Charakter ist dem Buch auch in der Anpassung an den neuen Katechismus geblieben. Die 3. Auflage ist um 25 Seiten gewachsen, weil der Bearbeiter mit Rücksicht auf nichttheologische Benutzer die sachlichen Erläuterungen vermehrt hat.

Rensing, G., Zeit- und Lebensbilder aus der Kirchengeschichte nebst Heiligenlegenden für die katholische Jugend. 63 S. L. Schwann, Düsseldorf, o. J. 0,40 M.

Im Anschluß an den im Auftrage der Fuldaer Bischofskonferenz herausgegebenen neuen Religionslehrplan bearbeitete Schulrat Msgr. Rensing seine Kirchengeschichtlichen Unterrichtsbilder — vgl. Jahrgang III (1926) dieser Zeitschrift S. 280 f. Das dazugehörige Schülerheft mit 14 Zeit- und Lebensbildern und 11 Heiligenlegenden ist nun auch erschienen.

Schmitt, Alois, Katholische Apologetik. (Katholische Religionslehre für Schule und Leben, 5. Teil.) VIII und 100 S. Herder, Freiburg i. Br. 1927. Geb. 2,20 M.

Während die neuen Religionspläne für Preußen die Apologetik auf der Oberstufe höherer Lehranstalten haben fallen lassen und statt ihrer Apologie der Glaubens- und Sittenlehren versehen, hält man in Baden an einer systematischen Apologetik mit dem gewohnten Aufbau:

Religion und Gott, Offenbarung und Christus, Kirche und Lehramt fest, also wissenschaftliches System der vernünftigen Grundlegung des Glaubens. Der breiteste Raum ist mit Recht den Gottesbeweisen zugewillt. Das im Vorwort skizzierte Unterrichtsverfahren sieht von einer Verwendung der modernen Methoden ab.

Schmitz, J., Erweiterter Katholischer Katechismus für die Mittelklassen der Gymnasien und die entsprechende Stufe anderer höherer Lehranstalten. 160 S. Kösel & Pustet, München 1926. 2 M.

Namentlich im deutschen Süden ist für die Mittelstufe höherer Lehranstalten ein erweiterter Katechismus vorgeschrieben. Der Bearbeiter Dr. J. Schmitz ist identisch mit P. Jakob Linden S. J. Die vorliegende 14. Auflage schließt sich an den Text des auch im Süden angenommenen Einheitskatechismus an.

Vetter, A., Katholischer Wegweiser. Eine Glaubenslehre besonders für die Jugend der Fortbildungsschule, Christenlehre und Vereine. 125 S. Badenia-A.-G., Karlsruhe 1926. Geb. 3 M. Der Verfasser will die religiösen Lehren lebenswahr und lebensfrisch vorlegen, um die Jugend zu packen und aufmerksam zu halten. Darum streut er manche Erzählungen und Lesestoffe hinein. Hier und da vergreift er sich aber im Ton und auch im Urteil, so im Abschnitt „Ein neuer Prophet“ (R. Steiner); vor der hier angewandten Art der Apologie kann man nur warnen. Die Verunglimpfung des Begründers der Anthroposophie, von dem G. Bichlmair S. J. schreibt, daß er in seiner Art ein großer Mensch, dazu aber auch ein selten guter und feiner Mensch gewesen (Okkultismus und Seelsorge 1926, S. 50), kann der katholischen Sache nichts nützen. Auch das Kapitel „Vom Vermelden der armen Seelen“ nimmt sich in einer Glaubenslehre wunderlich aus.

Walterscheid, J., Kreutzwald, H., und Burgardsmeier, A., Licht und Leben. (Mittelstufe. I. Band: Das neue Reich. Lehrstoff für Quarta.) 84 S. L. Schwann, Düsseldorf 1927. 1,40 M. Ein Hilfsbuch, das neben dem Katechismus und der Schulbibel gebraucht werden soll und im ersten biblischen Teile (Bearbeiter H. Kreutzwald) Jesus als Gründer, Lehrer und König des Gottesreiches vorführt, im zweiten Teile den kirchengeschichtlichen Stoff dieser Klasse erzählend darbietet (Bearbeiter J. Walterscheid und A. Burgardsmeier). 16 Bildtafeln mit kirchen- und kunstgeschichtlichen Darstellungen sind dem Buche beigegeben.

Niebergall, Friedrich, Das Heilige in Erziehung und Staat. (Pädagog. Magazin, Heft 1089.) 31 S. H. Beyer & Söhne, Langensalza 1926. 0,70 M.

Vom Standpunkte der modernen Religionspsychologie aus untersucht der Verfasser die Bedeutung des Heiligen (des Gottesgedankens) für die Einzelerziehung, die Gemeinschaft und besonders den Staat. Leitgedanke: „Je weniger das Heilige absichtsvoll im Dienst von Erziehung und Staat gepflegt ward, desto besser ist es“ (S. 3). Nur um seiner selbst willen, in „reiner Verehrung“, soll man nach ihm trachten.

Ude, Johann, Erzieht die Jugend zur Selbstbeherrschung. (Pädagog. Magazin, Heft 769.) 2. Auflage. 22 S. H. Beyer & Söhne, Langensalza 1926. 0,60 M.

Eine ernste Mahnung des Grazer Theologen und Vorkämpfers der Abstinenz an alle Eltern und Erzieher, die Kinder mit allen Mitteln willensstark und charakterfest zu bilden.

Franz J. Peters.

Seelsorge und Caritas.

Handbuch für das franziskanische Deutschland. Auf Grund amtlicher Quellen herausgegeben von Dr. P. Erhard Schlund. 268 S. Dr. Franz A. Pfeiffer, München. 8 M.

Eine ausführliche Übersicht über den Gesamtbestand der Orden und Genossenschaften, die der großen deutschen franziskanischen Familie angehören, nebst ihren Niederlassungen, Studienhäusern, sozialen Werken und Arbeitsstätten.

S.

Mielert, M., Lebendiges Christentum im Spiegel Hollands. 222 S. Verlag der Schulbrüder, Kirnach-Villingen (Baden) 1925. Kart. 2 M., in Halbl. 3 M.

Das Buch ist geschrieben von einem dankbaren Deutschen, der während des Krieges und auch nachher das katholische Leben in Holland kennen und bewundern gelernt hat. Die warme Begeisterung für das praktische Christentum in diesem Lande hat hier die Feder geführt. Das Bild, das von dem holländischen Katholizismus entrollt wird, ist ungemein erhebend und anziehend. Mit anderen ist auch der Verfasser der Meinung: *Hollandia docet*. Freilich sehen tiefer blickende Holländer selbst auch dunkle Schatten im religiösen Leben ihres eigenen Volkes.

Sailer, Joh. Michael, Bischof, Der Seelsorger am Krankenbett. Neu herausgegeben von Wilhelm Wiesen O. S. C. 88 S. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt i. Schles. 1925. In dem kleinen Buch, das aus den Schriften des edlen Bischofs Sailer neu herausgegeben worden ist, steckt sehr viel pastorale Weisheit und Erfahrung. Die Krankenseelsorge, wie sie hier gelehrt wird, quillt aus tiefstem Glauben und lauterer, selbstloser Christusliebe. Für junge Seelsorger ist das prächtige Büchlein ein guter Führer und Begleiter, für ältere und erfahrene ein nützlicher Gewissensspiegel. Stockums.

Priesterjahrbuch des Bonifatiusvereins 1927. Herausgegeben vom Generalvorstand. 120 S. Bonifaciusdruckerei, Paderborn.

Ein Rechenschaftsbericht über die Vereinsarbeit im verflossenen Jahre mit Beiträgen über schwebende Diasporafragen und Diasporasorgen.

Taschenkalender und kirchl.-statist. Jahrbuch für den katholischen Klerus 1927, red. von Dr. K. A. Geiger. 227 S. Verlagsanstalt vorm. G. J. Menz, Regensburg. Kart. 2 M. Erscheint, von Hochschulprofessor Dr. Geiger in Dillingen redigiert, bereits zum 49. Male. Neben dem Kalendarium wird diesmal eine Einführung in das vierte Buch des Codex jur. can. geboten und, wie stets, eine sehr sorgfältige Statistik der Diözesen Deutschlands, Österreichs, der Schweiz sowie der ehemals deutschen und österreichischen Gebiete.

Herr, Dr., Vereinsseelsorge, nebst Einführung in die Volkswirtschafts- und Gesellschaftslehre. 383 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1927. 5,40 M., geb. 6,90 M.

Der Schwerpunkt des Buches liegt im zweiten Teil „Praxis der Vereinsseelsorge“, der nach Klärstellung der wichtigsten grundsätzlichen Vorfragen über Begriff und Aufgaben der katholischen Vereinsseelsorge eine Anleitung zur Arbeit in den großen Standesorganisationen aus der Feder gewiegter Praktiker bringt. Als Leser sind in erster Linie Priesteramtskandidaten und jüngere Seelsorger gedacht. Damit ist nicht nur die kompendiöse Zusammenfassung des gewaltigen Stoffes gerechtfertigt, sondern auch die vorangeschickte Einführung in die Volkswirtschafts- und Gesellschaftslehre. Bei Vorlesungen in Priesterseminaren wird die letztere gute Dienste leisten, sollte aber gerade für diesen Zweck etwas mehr Gesellschaftslehre und etwas weniger Wirtschaftslehre sein, der man ohnehin in dieser Form nicht beikommt.

Bolzau, Hermann, Fürsorgerecht und Caritas. 317 S. Caritasverlag, Freiburg 1927.

Die am 13. Februar 1924 ergangene Reichsverordnung über die Fürsorgepflicht bestimmt in § 5 zu Trägern der Fürsorge auch die Verbände der freien Wohlfahrtspflege. Dadurch sieht sich auch die katholische Caritas und Caritasarbeit vor eine große Anzahl prinzipieller und praktischer Fragen von erheblicher Tragweite gestellt. Sie werden hier in einer Reihe von Einzelbeiträgen behandelt, die der Herausgeber, Direktor bei der Stadtverwaltung in Köln, sachkundig zusammengestellt und mit zwei eignen Aufsätzen eingeleitet hat.

Caritas im Trierer Land. Festschrift zum 27. Deutschen Caritastag. 135 S. Paulinusdruckerei, Trier.

Eine mit vielen prächtigen Bildern geschmückte Darstellung caritativen Wirkens im alten Erzstift und in der Diözese Trier.

Keller, Franz, Jahrbuch der Caritaswissenschaft. 226 S. Institut für Caritaswissenschaft 1927.

Das im Caritasverbande 1925 begründete und der Freiburger Universität angeschlossene „Institut für Caritaswissenschaft“ gibt hier einen ersten Bericht über seine Arbeiten und Einrichtungen. Die zweite Hälfte des Jahrbuches füllt eine von Dr. J. Mayer bearbeitete, systematisch geordnete Bibliographie mit kurzer Charakteristik der wichtigsten Erscheinungen, die bleibenden Wert hat.

Krebs, Leopold, Das caritative Wirken der katholischen Kirche in Österreich im 20. Jahrhundert. 154 S. Verlagsbuchhandlung „Styria“, Graz und Wien 1927. 4,40 M.

Es ist sehr erfreulich, daß auch das katholische Österreich einmal mit seinen Leistungen auf caritativem Gebiete in neuerer und neuester Zeit hervortritt. In vier Abschnitten wird die Entstehung und Wirksamkeit des Caritasverbandes, die caritative Tätigkeit der Laienvereine, der katholischen Frauenorganisation und der Orden und Kongregationen eingehend und übersichtlich dargestellt.

Oberst, Dr. Adolf, Leitfaden der Krankenpflege. 3., verb. Aufl. mit zahlreichen Abbildungen. 234 S. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1927. Geb. 6,20 M.

Der Verfasser ist Universitätsprofessor in Freiburg i. Br. und Leiter der dortigen staatlich anerkannten Krankenpflegerschule. Alle Zweige der Krankenpflege werden fachmännisch und in Anlehnung an die staatliche Prüfungsordnung 1906 für Krankenpflegepersonen behandelt. Zur Vorbereitung auf dieses Examen wie zur Hilfeleistung in der Familie vorzüglich geeignet. S.



Bonner Zeitschrift für
Theologie und Seelsorge

v.4
1927

CBPaG

327742

v.4
1927

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

